Die Selbstbestimmung der Idee des Katholicism im christlichen Alterthum,

oder

Grundriß der patristischen Dogmengeschichte,

von

Leopold Schmid,

Dr. der Theologie und Philosophie, Professor beider an der Universität Gießen und Ritter des Großherzoglich Hessischen Ludwigsordens.

Gießen 1848.

J. Ricker'sche Buchhandlung.

Vorwort.

Daß unser gesellschaftliches Gebäude nach den verschiedensten Seiten hin und bis in sein Innerstes hinein morsch geworden und am Zusammenstürzen sei, wie es eine vorjährige Ostermontagspredigt des Verfassers (Predigten, 2. Heft S. 36 — 47) behauptet, ist seitdem förmlich zu Tage gekommen. Nicht minder jedoch auch jenes Ringen des Lebens nach Erneuerung, wie es die erste Hälfte des zweiten Theils jenes Vortrags (S. 47 — 50) in dem Bereiche der politischen und socialen Zustände und der allgemeinen Bildung sich im Stillen regen sah.

Daß aber all dem, wenn gleich noch vielfach unbewußt, das Bedürfniß und der Trieb nach einer religiösen Wiedergeburt zu Grund liege, und auf diesem Boden die Menschheit, die deutsche obenan, nachdem einmal jene Umgestaltung zu einiger Klarheit und Festigkeit gelangt ist, ihre Auferstehung feiern werde, wie sie in der zweiten Hälfte des zweiten Theils der erwähnten Rede (S. 51—53) hervorgehoben wird und sich in dem „die Erfüllung der Religion" überschriebenen Hauptstück des ersten Buches dieser Schrift (S. 122) skizzirt findet: wird schon jetzt nicht mehr so durchschnittlich, wie noch jüngst, in das Reich unrealisirbarer Träume verwiesen. Uebrigens

hat der Herausgeber noch nie außer Acht gelassen, daß, so wichtig es ist, das Ziel unverrückt im Auge zu behalten, Ueberspringung der wesentlichen Zwischenstufen doch nirgends zu einem erquicklichen Ergebnisse führt.

Aus den dem speciellen Theile dieses Buches zu Grunde liegenden Quellen sind wörtliche oder doch sinngetreue Auszüge mehrfach vorhanden, insbesondere durch Möhler, Staudenmaier, Klee, F. Chr. Baur, H. Ritter, Neander, Gieseler u. A. Da dies nicht in gleicher Weise in Beziehung auf den zweiten Theil der Fall ist: so mußte hier der Verfasser einigen Raum für's Citiren in Anspruch nehmen.

Gießen am 3. August 1848.

Leopold Schmid.

Inhaltsanzeige.

Seite

Einleitung.

Selbstbestimmung der Idee des Katholicism oder Entwicklung des katholischen Bewußtseins 1

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Selbstbestimmung des katholischen Bewußtseins . 1

Erste Abtheilung.

Das christliche Bewußtsein.

Selbstbestimmung Gottes, des Menschen, Christi . . . 2

Zweite Abtheilung.

Das kirchliche Bewußtsein

in den Vätern, Scholastikern und neueren Theologen . . 3

Dritte Abtheilung.

Das katholische Bewußtsein

im Kampfe mit dem Un- und Antichristenthum und der Häresie . 4

Zweiter Abschnitt.

Der Prozeß der Selbstbestimmung des katholischen Bewußtseins oder die Dogmenbildung 5

Erste Abtheilung.

Führung des Prozesses des katholischen Bewußtseins durch Gott . 6

Zweite Abtheilung.

Führung des Prozesses des katholischen Bewußtseins durch die Kirche 7

Dritte Abtheilung.

Führung des Prozesses des katholischen Bewußtsein durch seine Vernünftigkeit 8

Dritter Abschnitt.

Das Leben im katholischen Bewußtseins oder die christliche Bildung 9

Erste Abtheilung.

Die religiöse Bildung 9

Zweite Abtheilung.

Die christlichen Bildungskreise 10

Seite

Dritte Abtheilung.
Die theologische Bildung 11
Selbstbestimmung der Idee des Katholicism im christlichen Alterthum 12
Erster Theil.
Das Spezielle 13
Erste Stufe.
Die Welt und Gott oder die Schöpfung.
Von Clemens dem Römer bis Origenes 14
Erste Abtheilung.
Principielle Feststellung der christlichen Anschauung der Welt.
Das apostolische Symbol, die apostolischen Väter und der Brief an Diognet 15
Zweite Abtheilung.
Entwicklung der christlichen Weltanschauung 16
Erstes Hauptstück.
Christlicher Prozeß gegen den Unglauben 16
Erster Artikel.
Gegner, welche das Christenthum außer ihm vorfindet.
Heidenthum, Judenthum und ihr Standpunkt dem Christenthum gegenüber 17
Zweiter Artikel.
Führung des christlichen Prozesses durch die Apologeten.
Justin, Athenagoras, Theophilus 19
Zweites Hauptstück.
Uebergangsprozeß 21
Erster Artikel.
Gährung.
Juden- und Heidenchristen, Tatian 22
Zweiter Artikel.
Ausscheidung der Häresie.
Ebioniten, Doketen, Chiliasten 23
Zweites Hauptstück.
Kirchlicher Prozeß gegen die Häresie 24
Erster Artikel.
Der Gnosticism.
Basilides, Valentin, Mani 25
Erster Abschnitt.
Gott 26

Seite

Zweiter Abschnitt.
Die Welt 27
Dritter Abschnitt.
Der göttliche Weltgang 28
Zweiter Artikel.
Die kirchliche Gnosis gegenüber dem Gnosticism.
Die empirische, rationelle und speculative 29
Erster Abschnitt.
Irenäus 30
Zweiter Abschnitt.
Tertullian 31
Dritter Abschnitt.
Clemens von Alexandrien 33
Dritte Abtheilung.
Versuch eines Systems der christlichen Weltanschauung.
Origenes, Methodius und der Origenism 35
Zweite Stufe.
Das Selbst und Gott oder die Erlösung.
Vom Monarchianism bis zum Monotheletism . . . 38
Erste Abtheilung.
Das göttliche Wesen 40
Erstes Hauptstück.
Die göttliche Wesenheit.
Substanzielle, formelle, persönliche Einheit Gottes . . . 40
Erster Artikel.
Der Monarchianism.
Die Antitrinitarier, die Modalisten und Dynamiker . . 41
Zweiter Artikel.
Die concretabsolute Einheit Gottes.
Dionys von Alexandrien, Synode von Antiochien, Dionys von Rom 42
Zweites Hauptstück.
Das Selbstverhalten Gottes.
Der Subordinatianism und seine Ueberwindung . . . 43
Erster Artikel.
Der Arianism.
Arius, Athanasius, das Nicänum 44
Zweiter Artikel.
Der Macedonianism.
Die Pneumatomachen, die Kappadocier, das allgemeine Constantinopolitanum I. 46

Seite

Dritter Artikel.

Der Eunomianism.

Aëtius, Eunomius, Epiphanius 47

Drittes Hauptstück.

Das persönliche Leben Gottes.

Semiarianism, Tritheism, Symbolum Quicunque . . . 49

Zweite Abtheilung.

Das gottmenschliche Wesen 52

Erstes Hauptstück.

Die Realität des Gottmenschen.

Apollinaris, Hilarius von Poitiers, die Synode von Alexandrien . 54

Zweites Hauptstück.

Das Selbstverhalten des Gottmenschen.

Nestorius, Cyrill von Alexandrien und das Ephesinum . . 57

Drittes Hauptstück.

Die Persönlichkeit des Gottmenschen.

Eutyches, Flavian, die Synode zu Chalcedon . . . 60

Dritte Abtheilung.

Das menschliche Wesen 62

Erstes Hauptstück.

Stellung des menschlichen Selbstes in der Theologie.

Die theologischen Schulen und das System Gregor's von Nyssa . 63

Zweites Hauptstück.

Mißdeutung des menschlichen Selbstes.

Durch die monophysitischen Parteien 65

Drittes Hauptstück.

Kirchliche Feststellung des menschlichen Selbstes.

Monotheletism, Maximus, das sechste allgemeine Concil . . 68

Dritte Stufe.

Die Selbstverwirklichung des Menschen und Gott oder die Heiligung.

Von Augustin bis zum siebten allgemeinen Concil . . . 71

Erste Abtheilung.

Die Grundfrage.

Macarius, Leporius, Augustin 73

Zweite Abtheilung.

Die Beantwortung 76

Erstes Hauptstück.

Der Pelagianism.

Der Mensch, die Menschheit, der Gottmensch . . . 76

Seite

Zweites Hauptstück.
Der Augustinism.
Die Prädestination, die Erbsünde, die Freiheit . . . 78
Drittes Hauptstück.
Der Katholicism
in Beziehung auf den Pelagianism und Augustinism, über Gnade, Natur und das Böse 80
Dritte Abtheilung.
Das System der Wirklichkeit.
Der welthistorische, kirchliche und wissenschaftliche Universalism.
Lactanz, Eusebius Pamphili, Augustin 84
Zweiter Theil.
Das Allgemeine.
Das Leben des Geistes in Gott, oder die Vollendung . . 89
Erster Abschnitt.
Die christliche Erfahrung.
Von Hermas bis Gregor den Großen 89
Erste Abtheilung.
Die Einheit der christlichen Erfahrung.
Das Wort, der Buchstabe, die That 90
Zweite Abtheilung.
Der Unterschied der christlichen Erfahrung 92
Erstes Hauptstück.
Die Tradition.
Die äußere, innere, definirende 93
Zweites Hauptstück.
Die heilige Schrift.
Chrysostomus, Hieronymus, Gelasius 96
Erster Artikel.
Die Inspiration.
Einfluß Gottes, des Menschen, der Umstände . . . 97
Zweiter Artikel.
Die Interpretation.
Die Einheit, Fülle und Deutlichkeit des Schriftsinns . . 98
Dritter Artikel.
Die Kanonicität.
Bedürfniß, Weite und Fixirung des Kanons 100
Drittes Hauptstück.
Die Kirche.
Die Legitimität, die Häresie, das Schisma 102
Erster Artikel.
Die Wesenheit der Kirche.
Zeitlichkeit, Zustände, Ueberzeitlichkeit der Kirche . . . 103
Zweiter Artikel.
Die Ausschließlichkeit der Kirche.
Montanism, Novatianism, Donatism 103
Dritter Artikel.
Der kirchliche Geist.
Die Einigkeit, Heiligkeit Allgemeinheit und die Apostolicität der Kirche 106
Cyprian 107

Seite
Optatus von Mileve 108
Augustin 109
Dritte Abtheilung.
Die Theorie der christlichen Erfahrung.
Ambrosius 110
Erstes Hauptstück.
Vom Standpunkte der Tradition aus.
Vicenz von Lerin 111
Zweites Hauptstück.
Vom Standpunkte der h. Schrift aus.
Junilius aus Afrika 114
Drittes Hauptstück.
Vom Standpunkte der Kirche aus.
Gregor der Große 117
Zweiter Abschnitt.
Die christliche Idee.
Vom Semipelagianism bis zu Johannes von Damaskus.
Gennadius, Leontius von Cypern 119
Erste Abtheilung.
Der Urbegriff des Christenthums 122
Erstes Hauptstück.
Die christliche Grundbestimmung.
Adrumetum, die Semipelagianer, die Prädestinatianer . 122
Zweites Hauptstück.
Die Consequenzen.
Prosper, Synode von Arles, Synodalschreiben aus Sicilien . 124
Drittes Hauptstück.
Der Ueberblick.
Synode von Orange 127
Zweite Abtheilung.
Der Heilsweg und die Methode des Christenthums . . . 128
Erstes Hauptstück.
Leo der Große 129
Zweites Hauptstück.
Fulgentius von Ruspe 131
Drittes Hauptstück.
Dionys der Areopagite 132
Dritte Abtheilung.
Die Theologie und das System des Christenthums.
Priscillianisten, Antidicomarianiten, Paulicianer . . . 134
Erstes Hauptstück.
Der Uebergang.
Der Muhamedanism und der Bilderstreit 135
Zweites Hauptstück.
Der Höhepunkt der christlichen Theologie bei den Griechen.
Johannes von Damaskus 137
Drittes Hauptstück.
Der Verfall des Christenthums und der Theologie bei den Griechen.
Im Morgen- und Abendland, im Mittelalter und in der neueren Zeit 140

Einleitung.

Selbstbestimmung der Idee des Katholicism oder Entwicklung des katholischen Bewußtseins.

In der Selbstbestimmung setzt eine physische oder moralische Person den von ihrer Wesenheit begründeten und geforderten Prozeß durch, indem sie sich mittelst dieses auf sich selbst bezieht. Das ist die Dialektik, um und durch welche sich das Leben ebenso nothwendig als frei bewegt. Es giebt kein Wesen, das nicht mindestens einen Anlauf zur Selbstbestimmung nähme, nur aber ein persönliches vermag sie in allseitiger Vermittelung zu vollbringen. Im Gebiet der Entwicklung, die auch dem Naturwesen zukömmt, ist die Selbstbestimmung noch nicht erreicht, in dieser aber gewinnt jene ihre letzte Bestimmtheit und concrete Vollendung.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Selbstbestimmung des katholischen Bewußtseins.

Besteht die Katholicität in der ebenso scharfen als vollen Vermittelung aller Momente des Lebens, so ist die Wesenheit des

katholischen Bewußtseins die, daß es sich sowohl positiv als negativ und in beider Hinsicht wieder nicht minder durch die ganze Innerlichkeit der unendlichen Subjectivität als durch den weitesten Umfang aller Objectivität, durch die Christlichkeit und Kirchlichkeit und durch Bemeisterung des Unchristenthums und der Häresie bestimmt.

Erste Abtheilung.

Das christliche Bewußtsein.

Selbstbestimmung Gottes, des Menschen, Christi.

Gott giebt sich uns zu erkennen als das Wesen, welches sich in ewiger und allseitig vermittelter Selbstvertiefung (Vater), Selbstentäußerung (Sohn) und Selbsterinnerung (Geist) bestimmt und verwirklicht. Diese seine schlechtthinige Bestimmtheit und Wirklichkeit ist auch seine schlechthinige Freiheit. Sich in dieser in sich selbst vertiefend, entäußert und erinnert er sich abermal; Immanenz, Transeunz und Reich Gottes. Darum ist auch die göttliche Transeunz oder Produktion nach außen in einer seinem innern Thun entsprechenden Weise vermittelt. Das göttliche Produkt ist Selbstvertiefung in der Welt der puren Geister, Entäußerung des Selbst in der Natur, Selbsterinnerung im Menschen.

So kehrt es in ihm in sich selbst zurück, wie denn auch er der Punkt ist, auf welchem die göttliche Immanenz und Transeunz im göttlichen Reiche sich vermitteln. Auch in ihm sind demgemäß Selbstvertiefung, Selbstentäußerung und Selbsterinnerung gegenseitig, aber in dem Verhältniß zu Gott, daß sie in Diesem ewig vermittelt sind, in jenem als Geschöpf es werden, und deßhalb, wie sie bestimmt sind, gegenseitig ineinander zu sein, auch auseinanderkommen können, jedoch, um von Gott wieder ineinander geführt zu werden. Wir erblicken nun die Selbstvertiefung der Menschheit im Paradiese, ihre Selbstentäußerung in der Welt, ihre Selbsterinnerung in der Kirche außereinander, aber auch, wie Gott mittelst der Geschichte sie in

seinem Reiche ineinander führt. Ist die paradiesische Selbstvertiefung im Heiden- und Judenthum in unvermitteltes Außer- und Insichsein begraben worden: so wird im Christenthum der Widerspruch einerseits von Paradies und Welt und andererseits zwischen Heiden und Juden dadurch aufgehoben, daß unter Bewältigung der negativen Stellung der Selbstvertiefung, Selbstentäußerung und Selbsterinnerung die vermittelte Position dieser vollbracht, und so auch das menschliche Leben durch allseitige Bestimmtheit allseitig frei werde.

In Christus entäußert sich die göttliche, allwegs vermittelte und darum schlechthin freie und befreiende Selbstbestimmung an die menschliche, diese sich erinnernd und darum über das Auseinanderfallen ihrer drei Momente erhebend. Sich in den Grund des eignen und creatürlichen Lebens, in die ebenso nothwendige als freie Liebe, vertiefend, entäußert und erinnert er sich zugleich und bestimmt sich hiedurch zur persönlichen Einheit seines und des geschöpflichen Lebens. Deßhalb bestimmt sich aber auch im Heilande das menschliche Leben in der freien Gegenseitigkeit all seiner Seiten und Stufen und so in der durchgängig vermittelten freien Einheit mit Gott. Sonach tritt in Christus — an der Stelle der paradiesischen Fähigkeit, sich in gegenseitiger Einheit und darum frei zu entwickeln, an jener der heidnischen wirklichen aber einheitslosen und so unfreien Entwickelung und an derjenigen der jüdischen, die Entwicklung zurückhaltenden, und darum unfreien Einheit — in die Menschheit die Wirklichkeit der freien Entwicklung und sonach die Befreiung von der Gebundenheit der Entwicklungsmomente.

Zweite Abtheilung.

Das kirchliche Bewußtsein

in den Vätern, Scholastikern und neueren Theologen.

Bei dem Verbande jedes einzelnen Menschen mit allen andern kehrt diese Gestalt des menschlichen Lebens in die Menschheit über-

aupt ein. Der Kern der Geschichte der Menschheit oder die Geschichte der Christenheit gestaltet sich als Selbstbestimmung, welche sich durch die gegenseitige Vermittelung von Selbstvertiefung, Selbstentäußerung und Selbsterinnerung zu sich selbst hindurchbewegt. So vertieft sich die christliche Menschheit vor Allem in ihr Princip, wie Gott der Vater das sich in sich vertiefende göttliche Wesen ist. Die Kirche begeht die Zeit der Väter, der Selbstzeugung und Bezeugung des Christenthums, der unmittelbaren paradiesischen Einheit in sich und in Gott. Als freie Selbstvertiefung gliedert sie sich selbst wieder in ihre Vermittelung durch die Selbstentäußerung, Selbsterinnerung und Selbstbestimmung. Aus der Unmittelbarkeit dieser Selbstvertiefung geht dadurch der kirchliche Geist zur Selbstunterscheidung in die Selbstentäußerung des Mittelalters und in die Selbsterinnerung der neuern Zeit, oder in die Mittelbarkeit fort. In der mittelalterlichen Selbstentäußerung gestaltet sich die christliche Selbstbestimmung durch die Selbstvertiefung zur Mystik, durch die Selbsterinnerung zur Scholastik. Auch in der Selbsterinnerung der neuern Zeit vermittelt sie sich durch die beiden andern Momente. Durch die Unterscheidung und Vermittelung jener Unmittelbarkeit der Väter und dieser Mittelbarkeit der mittlern und neuern Zeit gewinnt der christliche Geist in der Gegenwart endlich sich selbst in der Fülle und Bestimmtheit der vollen Vermitteltheit.

Dritte Abtheilung.

Das katholische Bewußtsein

im Kampfe mit dem Un- und Antichristenthum und der Häresie.

Allein in diesem ganzen Geschichtsverlaufe, die Periode der Väter nicht ausgenommen, suchst du vergeblich irgendwo die wirkliche Freiheit und freie Wirklichkeit als solche. Vielmehr stehen die verschiedenen Entwicklungsstufen und Momente darin im Großen und Kleinen in einem mehr und mehr sich schärfenden Kampfe zu

einander. Die Wirklichkeit ist noch nicht frei und die Freiheit noch nicht wirklich; ist es doch gerade diese Entwicklung, in der die Freiheit sich erst verwirklicht und die Wirklichkeit sich erst befreit. Es vollzieht sich dieser Prozeß nicht schlechthin, sondern unter Aufhebung der Gebundenheit des wahren Lebens, der heidnischen Gestalt desselben, worin es in der Entäußerung, der jüdischen, worin es in der Erinnerung des Selbst's gefesselt liegt und absorbirt wird, und einer dritten, worin eine Vereinigung beider Einseitigkeiten in unangemessener Weise angestrebt wird, der muhamedanischen. Was im Islam außerhalb des Christenthums unternommen wird, versucht die Häresie innerhalb desselben. Sie hat selbst wieder einen vorwiegend heidnischen, jüdischen oder muhamedanischen Charakter. Mit all diesen Verwickelungspunkten des Lebens hat es die befreiende Thätigkeit des Christenthums ununterbrochen zu thun; nur daß dieselben je im Verhältniß des Hinter- und Vordergrundes einen verschiedenen Grad einnehmen.

In Betreff der ersten drei Stufen stößt die Väterzeit auf die Gebundenheit des Lebens durch seine Spaltung in Heiden- und Judenthum, das Mittelalter auf die Fesselung desselben durch die sowohl abstrakte als phantastische Verbindung beider im Koran, die neuere Zeit auf das Gemisch der jüdisch-heidnischen Gesinnung mit der muhamedanischen im Deism und Pantheism. In Betreff der andern drei Stufen stellt sich als zu bemeisternden Hauptvorwurf den Vätern die heidnischpelagianische, dem Mittelalter die jüdisch-prädestinatianische, der neuern Zeit ein Gemisch entgegen, worin sich der fatalistisch-rationalistische Muhamedanism und der jüdische Prädestinatianism mit dem heidnischen Pelagianism unter christlicher Färbung zu amalgamiren streben.

Zweiter Abschnitt.

Der Prozeß der Selbstbestimmung des katholischen Bewußtseins oder die Dogmenbildung.

Ist dem katholischen Bewußtsein der Prozeß wesentlich, so kann

der Verlauf dieses nicht anders als katholisch sein. Er vollzieht sich in gegenseitiger Vermittelung der göttlichen, positiven und reinen Vernunft, Gottes, der Kirche und seines eignen Wesens.

Erste Abtheilung.

Führung des Prozesses des katholischen Bewußtseins durch Gott.

Zwischen dem Einen christlichen und dem verschieden nüancirten unchristlichen Geiste steht der Christ mitteninne, um auf jedem einzelnen Punkte durch jenen sich zu bestimmen und diesen zu überwinden, wodurch jener im Allgemeinen und Besondern sich in immer größerer Bestimmtheit in Bewußtsein, Kunst und Leben ausprägt. Keineswegs ist aber das Heidnische, Jüdische, Muhamedanische, das Häretische, Schismatische, Abstruse, oder das Unchristliche überhaupt der Grund der Selbstdarstellung und Selbstbestimmung des christlichen Geistes. Vielmehr hat dieser die Ursache und den Boden seines Prozesses und Lebens in sich selbst. Wohl aber wird er, wie er sich durch seine eigne Positivität von innen unmittelbar bestimmt, so durch den gegen ihn ununterbrochen gerichteten, weil immer wieder, nur in anderer Weise, sich erneuernden Versuch des Unchristlichen, auf seine Kosten Gestalt zu gewinnen, von außen mittelbar angeregt, sich auch negativ wie positiv und darum allseitig zu vermitteln.

Die Macht dazu liegt aber darin, daß hier die göttliche, allgemein- und einzel-menschliche Selbstbestimmung durch Entäußerung und Erinnerung der Selbstvertiefung sich gegenseitig vollbringt. Wie Gott die Menschheit durch Christus von außen in der Erfahrung des Göttlichen bestimmt, wendet er sich von innen auf und in sie durch den heiligen Geist zur Erregung entsprechender Selbstthätigkeit, und wie Sohn und Geist ewig in sich vermittelt und ineinander sind, schreitet er durch das Zusammenwirken beider auch geschichtlich bis dahin fort, wo auf dem Punkte der vollendeten Selbstbestimmung der Sohn die Herrschaft niederlegt zu den Füßen des Vaters.

Zweite Abtheilung.

Führung des Prozesses des katholischen Bewußtseins durch die Kirche.

Ebendadurch erlebt auch die Menschheit die göttliche und damit ihre eigne Wahrheit objectiv erfahrend und subjectiv setzend. Ihr wahres, nur im Zusammenhang mit Gottes unmittelbarem und mittelbarem Wirken auf sie und in diesem Sinne als Tradition oder als Ueberkommen sich vollbringendes, Bewußtsein vermittelt sich wieder durch die Selbstunterscheidung in die erfahrende und normirende, das Einzelne gebende und es aus- und zusammenlegende, in die materielle, in der Form der Anschauung, und in die formelle, in der des Begriffes sich bewegende Ueberlieferung, als worin sich gleichfalls wieder das christliche Bewußtsein entäußert und erinnert. Und wie sich die materielle Tradition näher in die mündliche oder gemeinhin sogenannte und in die schriftliche oder in die Bibel gliedert, spricht sich die formelle theils in der Begutachtung des substanziellen, theils in der Bildung des formellen Dogmas und demnach in der Grenzberichtigung beider aus. Die materielle und formelle Tradition erreicht endlich ihren gemeinsamen empirischen Begriff im Symbol. Zu der durch all diese Glieder sich vermittelnden Selbstbestimmung geht aber der christliche Geist auf dem reichen Boden des ganzen christlichen Lebens in den allgemeinen Concilien fort. Hier concentriren sich das göttliche und gebildete allgemeinchristliche Bewußtsein und in beidem auch das des einzelnen Christen. In dieser durchgreifenden Vermitteltheit gründet sich die Gewißheit und Autorität ihrer Entscheidungen, und auf der Durchdringung des göttlichen, allgemein- und einzelmenschlichen Lebens und Bewußtseins in dieser dreifachen Gegenseitigkeit der Selbstbestimmung, der Selbstvertiefung durch die Selbstentäußerung und Selbsterinnerung, beruht die Kirche. Das allgemeinchristliche Bewußtsein macht sich von seiner Selbstentäußerung einen Begriff in der Schrift, von seiner Selbsterinnerung eine

Anschauung in der Tradition, und von der Vermittelung beider eine Idee in der Kirche. In ihrer Göttlichkeit ist die volle Objectivität und die unendliche Subjectivität der menschlichen Wahrheit und des wahrhaft Menschlichen, das Christliche und Vernünftige, beisammen und gesichert.

Dritte Abtheilung.

Führung des Prozesses des katholischen Bewußtseins durch seine Vernünftigkeit.

Hat sich in der Zeit der Väter der christliche Geist allseitig als Kirche erfaßt und festgestellt, so wird nun nacheinander ihr unendlicher objectiver und subjectiver Inhalt, das Christenthum und die Vernunft, Gegenstand der Vermittelung. Während sie im Mittelalter ihr Wesen als Christenthum objectivirt, subjectivirt sie's in der Folgezeit als Vernunft. Das Christenthum wieder objectivirt sich in der Offenbarung und subjectivirt sich in der Religion. Die Vernunft aber will, durch die Objectivirung der Wahrheit in der Kirche und durch die Innerlichkeit derselben im Christenthum in das Wesen des Wahren sich vertiefend, sich durch beide und beide durch sich vermitteln und bestimmen.

Liegen nun diese allgemeinen Selbsterfassungen des Lebens aus Gott, Kirche mit Schrift und Tradition, Christenthum mit Offenbarung und Religion, und Vernunft mit diesen beiden dreifachen Gliederungen, allen Einzelbestimmungen der christlichen Wahrheit, allen Dogmen zu Grunde: so ergiebt sich ein Zweifaches. Das Eine ist, daß die drei Stufen jener allgemeinen Selbsterfassung sich in eben so vielen Vermittelungen aller einzelnen Dogmen durcheinander charakterisiren, und demnach sowohl in der Zeit der Väter, als im Mittelalter und in der neuern Zeit der ganze Kreis der einzelnen Dogmen vor uns tritt, aber in jeder dieser Perioden, weil jedesmal von einem besondern Standpunkte aus, in eigenthümlicher Durchdringung. Das Andere ist, daß die förmliche und umfassende und

darum concretgeistige Vermittelung jener allgemeinen Dogmen unter sich und dadurch mit allen einzelnen an die Tagesordnung kömmt, wenn die Bestimmung der Einzellehren und der einzelnen dreifachen Glieder jener allgemeinen Glaubenssätze vollbracht ist. In diese Arbeit einzutreten, hat sich unsere Zeit in Begriff gesetzt.

Dritter Abschnitt.

Das Leben im katholischen Bewußtsein oder die christliche Bildung.

Indem das Leben von der Wesenheit und Bewegung zugleich getragen ist, gehen in ihm Ordnung und Freiheit aufeinander ein. In der Verbindung von beiden besteht die Bildung. Darum helfen auch in ihr das Allgemeine, Besondere und Einzelne einander.

Erste Abtheilung.

Die religiöse Bildung.

Da in der dogmenbildenden Thätigkeit sich das göttliche Thun durch entsprechendes Verhalten des allgemein- und einzelmenschlichen Bewußtseins vermittelt: so setzt die jeweilige Formirung der Glaubenssubstanz zum Glaubensbegriff im Kleinern oder Größern sowohl die Fähigkeit als das Bedürfniß des religösen Bewußtseins dazu voraus. Die Ergebnisse der Dogmenbildung müssen erst geistig verarbeitet und bis zu einem bestimmten Grade in's Leben übergegangen, und der menschliche Geist muß in seiner Selbstbildung erst abermals weiter geschritten sein, bevor jene Fähigkeit und dies Bedürfniß vorhanden sind. Diese Sphäre füllen nun die allgemeinern theologischen oder die christlichen Bildungskreise und die Arbeiten der einzelnen Theologen aus, und nähern sich der dogmenbildenden Thätigkeit bald mehr, bald weniger. Daher auch sie keine blos willkührliche Stellung einnehmen.

Zweite Abtheilung.

Die christlichen Bildungskreise.

Jene Bildungskreise charakterisiren sich, je nachdem darin das menschliche Bewußtsein sich an den religiösen Gegenstand entäußert und ihn anschaut, oder, sich als den festen Punkt betrachtend, ihn in sich hereinzieht und über ihn reflektirt; alexandrinische und antiochenische, mystische und scholastische, traditionalistische und rationalistische Bildung. Wie nun diese Bildungskreise einander aus- und einschließen, negativ und positiv sein können: so gehen sie auch stets noch zu einem dritten fort, worin das religiöse Bewußtsein, sich theoretisch und practisch in sich vertiefend, sich durch blos quantitative oder durch dieser gewachsene qualitative Vermittelung beider bestimmt; der orientalisch-occidentalische Syncretism und der afrikanischrömische Bildungskreis. Damit treten die christlichen Bildungssphären auch in die Formirung der Dogmen ein. Der alexandrinische hat es vornehmlich mit dem von der Schöpfung, der antiochenische mit dem von der Erlösung, der afrikanischrömische mit dem von der Heiligung zu thun.

Im Verlaufe der christlichen Entwicklung schreitet aber auch die Schärfe des Unterschiedes wie die Stärke der einigenden Thätigkeit bis dahin fort, wo die Durchdringung des Unterschieds und der Einheit wieder in der Vermittlung das Gleichgewicht erreicht. Hiernach unterscheiden sich diese Bildungskreise in Schulen, Richtungen und Partheien, welche sich in sich selbst wieder in jene Momente zersetzen. In der Zeit der Väter gestalten sie sich zu Schulen, der alexandrinischen, antiochenischen, römischen. Unterschied und Einheit sind hier noch ziemlich unmittelbar. Im Mittelalter erhalten wir Richtungen, die positive, mystische und scholastische. Unterschied und Einheit sind hier vorwiegend blos mittelbar. Die neuere Zeit brachte Partheien, Confessionen mit sich. Steigert sich hier der Unterschied bis zum Widerspruch, so treibt hier auch die Macht der Einheit zur umfassendsten und innigsten Vermittelung; und wenn im christlichen Alterthum das religiöse Bewußtsein sich mittelst der alexandrinischen

und antiochenischen in der römischafrikanischen bestimmt und durch diese in die dogmatische Fixirung übergeht, und sich im Mittelalter etwas Aehnliches in der römischfränkischen trifft: scheint für die neue Zeit der römischgermanische Geist den Ausschlag geben zu sollen.

Dritte Abtheilung.

Die theologische Bildung.

Von der dogmenbildenden Thätigkeit und der Wirksamkeit der religiösen Bildungskreise ist endlich noch die Stellung der einzelnen Theologen zu unterscheiden. In ihren Theologoumena verarbeiten sie das Dogma und bereiten zu neuer Dogmenbildung vor. Eine der kirchlichen Entscheidung inadäquate Lehre kann vor ihr als Theologoumenon bestehen, während sie nach derselben Häresie ist. Die Schärfung einer Behauptung der Spitze der Kirchengegner gegenüber, so wie die Ueberlassung eines noch unbestimmteren und darum mehrdeutigen Entwicklungsstandpunktes für dereinstige Bestimmung ist nicht mit einem theologischen Abschluß zu verwechseln. Es kann aber auch die Thätigkeit einzelner Theologen nach der Analogie, wonach Erklärungen von Particularsynoden den Werth von Beschlüssen allgemeiner Concilien zu erlangen vermögen, in die Bedeutung eines ganzen religiösen Bildungskreises und selbst in die der Dogmenbildung übergehen, je nachdem ein solcher Kreis oder die ganze Kirche das eigne religiöse oder dogmatische Bewußtsein darin anerkennt. In jener Hinsicht Clemens von Alexandrien und Origenes, in dieser für die wesentliche Einheit des Logos und Gottes Athanasius, für die persönliche Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus Cyrill von Alexandrien.

So ist die Selbstbestimmung des christlichen Bewußtseins durch die Kirche allseitig geordnete und vermittelte Selbstbefreiung und Selbstverwirklichung der Wahrheit in der Menschheit. Wesen und Form, Inhalt und Prozeß, Neben und Nacheinander bestimmen und befreien sich ineinander, und sind darum eben so frei als bestimmt.

Selbstbestimmung der Idee des Katholicism im christlichen Alterthum.

Im christlichen Alterthum vertieft sich die Menschheit in die allseitige Vermittelung des Wesens, des natürlichen, menschlichen und göttlichen. Erschienen ist sie ein für alle Mal in Christus und wird an, in, durch und für uns immerdar vollzogen vom heiligen Geiste. Die Vertiefung ist eine generelle und specielle zugleich. Jene bewährt ihre Lebensfrische, indem sie sich durch letztere als ihre Bildnerin hindurchbewegt, diese ihre Wahrheit, indem der einzelne Blick in die Tiefe sich durch alle übrigen Aufschlüsse des Ganzen, und darin durch dieses selbst beleuchtet.

Erster Theil.

Das Specielle.

In diesem Prozesse trifft der Mensch zunächst auf das natürliche, dann auf das menschliche Wesen und endlich auf die Vermittelung beider in der Herrschaft des Geistes. Jede dieser Kreiserwägungen dringt auf die Vermitteltheit des göttlichen transeunten und immanenten Thuns in ihren Momenten und unter sich ein, und hat es sonach jedesmal von einem eigenthümlichen Punkte des Lebens aus mit dem Ganzen zu thun. Demgemäß vertieft sich der Mensch, erst der schöpferischen, dann der erlösenden und endlich der heiligenden Thätigkeit begegnend, sich jeweilig auch in die beiden zur Seite stehenden und hiedurch in die göttliche Immanenz. Es bildet diese, mag nun ihre Objectivirung, Subjectivirung oder Selbstbeziehung den Uebergang eröffnen, stets den Mittelpunkt oder die letzte Unterlage der in der Entäußerung schöpferisch, in der Erinnerung erlösend und in der Selbstbestimmung heiligend wirkenden Transeunz Gottes. Darum hat es auch jedweder dieser Kreise noch in seiner negativen Bethätigung nicht allein mit der Ueberwindung der gerade entgegenstehenden Einseitigkeit oder Unvermitteltheit, sondern auch indirecte mit der Bemeisterung aller übrigen zu thun. Ohnedieß würde nicht von der unmittelbaren Position zur vollbewußten Vermitteltheit fortge-

schritten. Im ersten Umlauf ist der zu hebende Widerstand die abstracte Unmittelbarkeit, im zweiten die abstracte Mittelbarkeit, im dritten die abstracte Vermittelung oder die Egalisirung des Lebens. Es ist das Uebergewicht dort der heidnischen, dann der jüdischen, und hier der häretischen Färbung, die sich indessen allerorts in bestimmter Weise wieder durchdringen.

Erste Stufe.

Die Welt und Gott oder die Schöpfung.

Von Clemens dem Römer bis Origenes.

Es gilt, die Welt vom christlichen Princip aus anzuschauen oder die Principien der Welt im Geiste des Christenthums zu erkennen. Ist aber das Princip auch nur der Anfangspunkt des concreten Systems, zu welchem von jenem aus durch die Methode hindurchgegangen wird: so vermittelt sich doch die principielle Feststellung selbst schon durch die Methode und das System. Unmittelbar ponirt ist das christliche Princip im apostolischen Symbolum. Leise und gewissermassen mit dem Uebergewicht der Position beginnt eine Methode in den apostolischen Vätern. Bei den Apologeten i. e. S., Justin, Athenagoras, Theophilus, kehrt gegen sein Negirtwerden das Christenthum in der Form des Prozesses die Negation heraus. Den sich negativ und positiv zugleich bewerkstelligenden Prozeß stellen uns Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien dar, und zwar jener in der Form der Empirie, der andere in der des objectiven Rationalism, dieser in derjenigen der unmittelbaren oder anschauenden Speculation. Hiemit sind die Voraussetzungen für die Systematisirung des Princips oder für ein System der Principien vorhanden, welches uns nun Origenes giebt.

Erste Abtheilung.

Principielle Feststellung der christlichen Anschauung der Welt.

Das apostolische Symbol, die apostolischen Väter und der Brief an Diognet.

Es ist das apostolische Symbolum, in dem sich der menschliche Geist unmittelbar in die Vermitteltheit der göttlichen immanenten und transeunten dreigliedrigen Thätigkeit, oder in das allseitige Verhältniß Gottes und der Creatur vertieft. Der Eine, sich ewig im Vater begründende, im Sohn vermittelnde, im Geiste vollziehende Gott, ist auch in Jenem Gründer, im Andern Mittler, in Diesem Vollender der Welt. Als Resultat solchen göttlichen Verhaltens stellt sich heraus die durch die Zeit hindurch äußerlich und innerlich, positiv und negativ vollbrachte, und darum ewige und wahrhafte Concretheit der Creatur innerhalb ihrer und zu Gott und zwar in ihrer menschlichen und natürlichen Sphäre; eine heilige allgemeine Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Nachlaß der Sünden, Auferstehung des Fleisches, ein ewiges Leben.

Die apostolischen Väter gehen schon darauf ein, daß Gott schlechthiniger Grund der Welt oder daß diese aus nichts sei, ebenso, daß Gott ihr absoluter Zweck und sie darum nicht zwecklos sei. Ihre unmittelbare Erscheinung, das Fleisch, sei weder blos verschwindender Schein, noch an sich böse Materie, sondern bestimmt, als Mittel- und Durchgangspunkt der Ewigkeit des Geistes verherrlicht zu werden. Aber auch in die Tiefe der die immanente und transeunte Selbstvermittelung auf ihrer Grenzscheide noch verbindenden göttlichen Erweisung wird hinabgestiegen. In Christus wird die γνωμη, Selbstobjectivirung des absoluten Geistes, und in der Kirche die Realisirung des der Schöpfung zu Grunde liegenden Ideals, die Subjectivirung der Welt, erkannt.

Insbesondere aber ist es der Brief an Diognet, worin die

Schärfe des Unterschiedes und die Innigkeit des Bandes zwischen Gott und Creatur nach Princip, Prozeß und Schluß in gleicher Bestimmtheit zum Vorschein kommen. In seiner Majestät oder seiner Natur nach ist Gott dem Menschen unnahbar, ewig nah aber sind sie sich in der persönlichen Liebe. So tief Gott den Menschen fallen ließ, daß er gegen das Werk seiner Hände und darin gegen sich selbst als ungerecht erscheinen möchte: so vollständig verschwindet dieser Schein vor der durchdringenden Gerechtigkeit, die in Christo in die Welt kam. Seiner Aufgabe, Gott zu erkennen, nur gewachsen, indem Gott selbst sich in ihm abdrückt, hat der Mensch eben den Beruf, auch das Ebenbild seines innersten Lebens, seiner Güte, zu sein.

Zweite Abtheilung.

Entwicklung der christlichen Weltanschauung.

Die christliche Weltanschauung setzt sich im Prozeß gegen die nichtchristliche durch, indem sie ihn Stufe für Stufe durch alle Instanzen gewinnt. Ihren Gegner trifft sie theils außer ihr, theils auf der Schwelle ihres Hauses und theils hat er sich in ihrer eignen Wohnung versteckt. Dort hat's das Christenthum mit dem Nichtchristenthum, hier das sich organisirende Christenthum oder das kirchliche Bewußtsein mit dem Scheinchristenthum zu thun.

Erstes Hauptstück.

Christlicher Prozeß gegen den Unglauben.

Der Unglaube ist theils Nochnichtglauben, theils Erstorbenheit und Entleerung des Glaubens, jenes im Heiden- dies im Judenthum. Gegen beide wendet sich der Glaube in der Apologie.

Erster Artikel.

Gegner, welche das Christenthum außer ihm vorfindet.

Heidenthum, Judenthum und ihr Standpunkt dem Christenthum gegenüber.

Indem das christliche Bewußtsein sich in die vermittelte, den Unterschied voraussetzende Einigkeit Gottes und der Welt vertieft, durchbricht es die unmittelbare Einheit beider im heidnischen Bewußtsein. Das Christenthum negirend, wird es von ihm wieder negirt. Eine Negation, die sich nur unter Voraussetzung mindestens der faktischen Negation auch des Judenthums und im Fortschritte zu derjenigen der Häresie vollbringt. Es gehen die Selbstposition und die Negation der heidnischen Weltanschauung einander bereits, aber auch erst, zur Seite. Darum wird auch das Heidenthum noch nicht mit vollständig vermittelter Bestimmtheit wissenschaftlich überwunden und läßt anfangs seine Spuren zurück. Gott und Welt sind aber deßhalb dem Heiden unmittelbar eins, oder das schlechthinige Wesen ist ihm Naturwesen, weil es demselben am Begriff der, göttlichen und creatürlichen, Selbstvermittelung gebricht. Daher der orientalische Pantheism und Dualism, wornach mit dem absoluten Gott die Natur oder mit der in ihrer Unmittelbarkeit wie Mittelbarkeit unvollendeten Natur Gott identisch ist, in welch letzterem Falle er böse und gut, Gegengott und Gott ist. Aber auch der Anlauf des occidentalischen Heidenthums, von der Natur den Geist und von der Welt Gott zu unterscheiden, sinkt, weil nur halbwegs gelangend, ermattet wieder im Stoicism in eine Abschwächung von Pantheism und Dualism hinein. Hat bei Aristoteles die Welt an Gott nur den Zweck und selbst bei Plato nur diesen und die Form, die causa, in quam und per quam, so fällt sie noch immer mit der causa, ex qua zusammen. Es ist die ewige Materie, aus welcher alles Leben hervorgeht und in die es wieder zurücksinkt. Die Identität der ewigen Materie und der Widerspruch des Werdens und Vergehens schlagen endlos in einander über.

Da im christlichen Bewußtsein hingegen die Vermitteltheit des Wesens erkannt ist und Gott ewig sich selbst begründet, vermittelt und vollzieht: wird seine Anderheit, die Welt, von ihm begründet, vermittelt und vollendet. Ihren Grund, ihre Form und ihr Ziel hat sie schlechthin durch ihn; er ist ihr Schöpfer, Erhalter und Vollender. Beruht sie als solche aber auf der Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung oder auf der Vermitteltheit Gottes: so kommt jetzt auch der in ihr von Gott gesetzte Unterschied und Einheitspunkt, die Natur und der Mensch, der Leib und die Seele in entsprechendem Verständniß zum Vorschein. Gilt's zunächst die Begründung der Welt durch Gott oder auch seine Befreiung von der Welt, namentlich bei Justin: so geht Athenagoras zum Zwecke auch selbst der Leiblichkeit fort und zu ihrer relativen Fundamentirung durch den Menschen. Theophilus endlich giebt uns die concrete Vermittelung von Grund und Zweck, Natur und Mensch, Creatur und Gott in kernhaften, ob auch kurzen Zügen. Treten aber solcher Weise der Unterschied und das Band Gottes und der Creatur, des Menschen und der Natur nacheinander in allseitiger Vermittelung hervor: so steht auch schon von vorn herein, wie in Justin's Gespräch mit Trypho, neben der Beziehung der Einheit auf den Unterschied im Gegensatze zur bezeichneten unmittelbaren Einheit, welche das heidnische Bewußtsein beherrscht, auch die Bestimmung des Unterschiedes durch die Einheit im Gegensatze zu dem nicht über die Mittelbarkeit hinauskommenden Judenthum fest.

Während das occidentalische Heidenthum, dessen Geist Plato und Aristoteles repräsentiren, zum Unterschiede fortgeht, ohne ihn behaupten zu können, ansonsten es über sich selbst hinausginge, ist die Menschheit im Judenthum mit aller Bestimmtheit über ihre heidnische Lebensgestalt weggeschritten. So sehr dort Gott und Creatur, Mensch und Natur unmittelbar zusammenfallen, so sehr fallen sie hier auseinander. Darum stellt aber auch das Judenthum nur die andere Seite zum Heidenthum dar und sind beide gegeneinander unmächtig. Die Vermitteltheit von Gott und Creatur, Mensch und Natur hebt nicht minder ihre bloße Mittelbarkeit, als ihre bloße Un-

mittelbarkeit, den abstracten Unterschied wie die abstracte Einheit, das Sichverschießen in jenen, wie das Stehenbleiben bei dieser auf. Ueber das Heidenthum schreitet die Menschheit zum Judenthum und erst über beide hinaus zum Christenthum fort. Jenes mit Erfolg zu negiren vermag es nur, indem es auch den andern Gegensatz, das Judenthum, negirt. Liegt dies ihm factisch am nächsten, so kann es zur Bewältigung jenes nur durch die thatsächliche Besiegung dieses gelangen. Wohl geht letzteres mit seinem Ideal, das zugleich sein Helfer ist, über den blos natürlichen Boden hinaus, nicht aber bis zur vollkräftigen Vermitteltheit mit Gott fort. Scheidet es überhaupt die Menschheit von der Natur, ohne sie mit Gott und dadurch mit dieser zu versöhnen: so kommt ihm zwar auch seine Hülfe nicht von dieser Welt sondern von oben, von Gott gesandt, als Messias; es läßt aber auch dieselbe nicht an sich wirklich herankommen. Wo Gott selbst nicht Fleisch werden darf, da kömmt's auch zu keiner Menschwerdung. Der alttestamentliche Messias und der gottmenschliche Christus oder der christliche Gottmensch ist allerdings Derselbe und das dieser Uebereinstimmung widersprechende Judenthum fällt von seinem eignen Wesen ab. Das Judenthum geht über die Vergötterung der Natur zu einem über sie und die Menschheit erhabenen, allmächtigen und heiligen Gotte fort. Dies ist er aber nur, indem er in allseitiger Vermittelung sich selbst und alles Andere begründet, vermittelt und bestimmt. Der Juden- und Christengott ist derselbe. Widerspricht dem das Judenthum, so verläßt es seine eigne Wahrheit. Schlechthin in sich vermittelt, will er auch die Menschheit, wie mit sich, so mit ihr allseitigst vermittelt haben. Es gilt vor ihm weder Jude etwas noch Heide. Widersetzt sich dem das Judenthum und schließt es sich von der Menschheit ab: so zerbricht es hierin auch seinen Bund mit Gott.

Zweiter Artikel.

Führung des christlichen Prozesses durch die Apologeten.

Justin, Athenagoras, Theophilus.

Sämmtliche Menschen, entwickelt Justin, wie an die Juden

so an das Heidenthum sich wendend, und Athenagoras, an die Heiden sich richtend, haben mit Gott und unter sich ein gemeinsames Band. Sie sind ein Saamen des göttlichen Logos (Vernunft und Wort), und so von Natur an den λογος σπερματικος gewiesen, wie dieser sammt allen Dingen aus Gott ist. Die Welt ist nicht aus Etwas, das neben Gott vorhanden wäre, und in so fern aus Nichts. Gleichwohl spricht Justin, da das christliche Bewußtsein von der Schöpfung seinen begrifflichen Ausdruck erst bestimmt und aus der vorhandnen, auf heidnischem Boden erwachsenen, Sprache noch umzubilden hat, von einer ungestalten Materie, woraus die Welt werde; vielleicht im Sinne von Weish. 11, 17.

Aehnlich bezeichnet noch Athenagoras die Materie als Grund des Bösen, obwohl er dem Menschen nachdrücklichst Freiheit beilegt, und gerade es ist, der in seiner Schrift von der Auferstehung von allen Seiten aus zu zeigen sucht, daß die Leiblichkeit wie ihren Grund, so auch ihren Zweck letztlich an Gottes Weisheit und Güte hat. Von Gott hervorgebracht, wird sie auch von Gott vollendet in der Auferstehung. Sie geht in's Grab, nicht, um zu Nichts zu werden, sondern um aufzuerstehen. Wie wäre dies aber möglich, da der Leib in die Elemente und Nahrungsstoffe und dadurch in die Körper der Andern übergeht? Allein schon nach Aristoteles ist die gröbere und feinere Leiblichkeit, das Wechselnde und Bleibende daran zu unterscheiden. Nicht blos nicht unmöglich, nothwendig ist die Auferstehung des Fleisches nach des Menschen Bedürfniß und Gottes Zweck aus physischer und ethischer Ursache. Was Gott schafft, hat einen Zweck, also auch der Mensch. Seinen Zweck hat er nächst Gott nur in sich und in keinem andern Geschöpfe; nicht in den reinen Geistern, die seiner nicht bedürfen; nicht in der leiblichen Creatur, denn diese ist seinetwegen. So ist er für die Ewigkeit. Da er aber Mensch nur ist mit Leib und Seele, ist auch jener und nicht blos diese für's ewige Leben. Allein noch mehr. Was der Mensch in Wahrheit ist und so vor Gott, das ist er nicht ohne seine That. Er handelt aber mittelst des Leibes. Vor dem Richterstuhle Gottes hat also der Mensch zugleich mit seinem Leibe sein ewiges Loos zu empfangen.

In die Vermittelung des creatürlichen Lebens überhaupt und seiner physischen, sittlichen und religiösen Seite insbesondere geht Theophilus ein. An diesem Faden schreitet er dann bis zur Vertiefung in die Selbstvermittelung Gottes fort. Die Welt ist ein Gewordenes. Denn gäbe es eine ewige Materie, deren Erscheinung sie wäre, so bestände neben dem ewigen Wesen Gottes noch ein Ewiges, was einen Widerspruch einschließt. Was aber Gott schafft, dem setzt er auch einen Zweck. Darum geht das Geschöpf eine Entwickelung durch. Der Mensch ist als gewordener, obwohl erst dies und noch nicht vollendet, keineswegs böse; ist er ja aus Gottes Hand. Seine Bestimmung hat er aber erst zu erreichen. Er ist von Gott weder sterblich, noch unsterblich geschaffen, wohl aber mit der Fähigkeit, dies zu sein, weßhalb er auch jenes werden kann. Doch nicht allein seinem allgemein-creatürlichen Standpunkt nach, sondern als sittlich geistige Creatur gleichfalls ist er einem Vermittelungsprozesse überwiesen. Dieser beruht auf seiner Freiheit. Ueberall coincidiren hier aber menschliche und göttliche Thätigkeit; daher der religiöse Prozeß. Die Vermittelung Gottes und der Menschheit, worauf sich die Selbstvermittelung dieser erbaut, ist auf der Selbstvermittelung Gottes gegründet. Betrachtet bereits Athenagoras den Logos im Verhältniß zur Welt als deren Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund (*λογος ἐν ἰδεᾳ καὶ ἐνεργειᾳ*), so bestimmt ihn Theophilus einerseits als den, welcher sich in Gottes Bewußtsein von sich und der Welt (*ἐνδιαθετος* und *προφορικος*) unterscheidet, und andererseits als das mittelst der göttlichen Weisheit oder der reinen Persönlichkeit erzeugte Wort, wodurch Gott die Creatur sowohl hervorbringt, als, nachdem sie gefallen, in seinem Erziehungsplane sich vertiefend und ihre Negation abermals negirend, dieselbe wiederherstellt.

Zweites Hauptstück.

Uebergangsprozeß.

Die mittelbare, negative oder durch Ausschließung aller sich ver-

absolutirenden Gegensätze, aller möglichen Unwahrheiten, sich vollziehende Selbstbestimmung des christlichen Bewußtseins hat jedoch ihren Kreis mit der Negation des Heiden- und Judenthums noch nicht durchlaufen. Um von der unmittelbaren Selbstposition aus zur positiven Vermitteltheit zu gelangen, schreitet die christliche Selbstvertiefung nicht nur einerseits über die unmittelbare Einheit und andererseits über die unmittelbare Unterscheidung des göttlichen und creatürlichen, menschlichen und natürlichen Lebens, über die abstracte Einheit und den abstracten Unterschied, sondern auch drittens noch über die Abstraction von beiden oder über ihre Mischung hinaus und hat gerade hieran ihren herbsten Widerspruch.

Erster Artikel.

Gährung.

Juden- und Heidenchristen, Tatian.

Zwischen der deutlichen Ausprägung dieses Widerspruchs zur Häresie, welche sich im Kampfe heidnischer, jüdischer und christlicher Elemente wieder jeweilig nach einem derselben vorzugsweise färbt und in ihrer ausgebildetsten Form wieder in dessen Bereich zurückfällt, und zwischen dem Christenthum thut sich ein Gährungsprozeß auf. Theils stehen darin noch alle Elemente in schäumender Unklarheit, wie bei den Archihäretikern, theils scheidet sich ein jüdisch- oder heidnischgesinnter Niederschlag als Juden- und Heidenchristenthum ab, theils überstürzt sich der rasche Anlauf zu den höchsten Höhen und letzten Tiefen des Christenthums, wie bei Tatian. Auch die Nüchternheit der Beobachtung, der reflektirende Scharfsinn und die wissenschaftliche Concentration, deren Isolirung oder Verwechslung ebenso den Typus der Häresie bildet, als ihre organische Verbindung oder ihr gegenseitiges Bemessen der christlichen Bewältigung des häretischen Irrthums eigenthümlich ist, nehmen hier eine mittlere Stellung ein. Bei Tatian kommt in Folge hievon noch ein Drittes hinzu.

Er schwankt einerseits zwischen dem Charakter eines christlichen Apologeten und Gnostikers und andererseits wieder zwischen demselben und dem Gnosticism, noch abgesehen von der in letzterer Hinsicht bei ihm wahrnehmbaren Participirung alles Häretischen an den verschiedenen außerchristlichen Bewußtseinsgestalten. Es ist ein tiefer Blick in die christliche Vermitteltheit des Lebens, wenn er sagt, der Logos urstände in Weise der Unterscheidung und nicht der Trennung. Orientalisches, und hierin wieder pantheistisches und dualistisches, und occidentalisches Heidenthum und Judenthum sprühen ihm aber mehr untereinander, als daß er durch Ueberwindung der in ihnen ebensovielfach einseitig gestalteten Lebensanschauung zur vollen Vermittelung der Wesen und des Bewußtseins durchdränge. In den Pantheism sinkt er zurück, wenn ihm Gott nur Schöpfer ist als Hypostase von Allem; in den Dualism der orientalischen und occidentalischen Gestalt des Heidenthums und demnächst in den Particularism des Judenthums, wenn Gott für alle nur Weltseele, nicht auch für Sämmtliche Geist ist, wenn nicht alle Menschen den Saamen der vernünftigen Einsicht haben, und der heilige Geist nur auf die Auserwählten wirkt.

Zweiter Artikel.

Ausscheidung der Häresie.

Ebioniten, Doketen, Chiliasten.

Trat in Christus die allseitige Vermittelung des Lebens, Gottes und der Creatur, des Menschen und der Natur, die negative und positive, in fester Wirklichkeit auf: so ward auch das menschliche Bewußtsein vom Heilande zum Kern und Prüfstein der gesammten Lebensanschauung. Sind in ihm Gott und Mensch nur mittelbar geeint, wie in der nazaräisch-ebionitischen Richtung, so wird die christliche Vermitteltheit des Lebens noch von der Wucht des jüdischen Geistes bekämpft. Sind aber Gott und Mensch in ihm so unmittelbar Eins,

daß dieser in seiner Besonderheit oder doch die Verbindung beider nur vorübergehender Schein ist, wie im Doketism: so herrscht im Streben nach Vermitteltheit der heidnische Geist vor. Wie wir jedoch Juden= und Heidenthum sich auch bis zum gegenseitigen Uebergang berühren sahen: so schlagen vollends noch Ebionitism und Doketism, wie etwa bei Cerinth, ineinander über.

Auf einem einzelnen Punkte findet sich dies auch beim Chiliasm. Der Versuch einer Durchführung der Mischung dieser beiden Richtungen aber im Großen und Ganzen ist der Gnosticism, welcher darum auch geradewegs die Häresie heißt und im Allgemeinen, wie in der alten Welt das Heidenthum dem Judenthum that, die jüdische Gestalt der Häresie in der heidnischen absorbirt. Während in Saturnin das heidnische, jüdische und christliche Element noch keimartig beisammen schlummern, in den Pseudoklementinen der jüdische Dualism als solcher vorherrscht, und der unvermittelte Unterschied dieses von Marcion zum Maßstabe des Christen= und Nichtchristenthums gemacht, so das Judenthum in's Christenthum hinaufpotenzirt, damit aber in seinem Innersten depotenzirt wird: hat der Gnosticism seine Hauptformen in den Systemen des Basilides und Valentins und im Manichäism. Das Heidenthum kömmt in diesem in eine ähnliche Stellung zum Christenthum, wie bei Marcion das Judenthum.

Zweites Hauptstück.

Kirchlicher Prozeß gegen die Häresie.

Die Antikirchlichkeit ist von der Häresie so unabtrennlich, daß der Gnosticism, welcher sich als die Haupthäresie erweist, auch vorzugsweise antikirchlich ist. Dem thut nicht nur keinen Abbruch, sondern dient mehr zur Bestätigung, daß die marcionitische und manichäische Richtung, worin sich der Gnosticism in's Vorchristenthum aufzuheben im Begriff steht, davon innerhalb ihrer eine Ausnahme macht.

Erster Artikel.

Der Gnosticism.

Basilides, Valentin, Mani.

Die heidnische unvermittelte Einheit von Natur und Mensch, und beiden und Gott, also der Naturalism, ist das Herrschende. Wie aber das Heidenthum im Occident einen Anlauf nimmt, Natur und Mensch und beide und Gott zu unterscheiden, im Neuplatonism jedoch das occidentalische wieder in's orientalische zurückläuft; und wie innerhalb des Occidentes selbst die platonischorientalische, religiös contemplative Weltanschauung zur aristotelisch-occidentalischen, ethisch empirischen fortgeht, im Stoicism aber sich wieder in sich zurück wendet: hat in Basilides der orientalische und in Valentin der occidentalische Naturalism das Uebergewicht und mischen sich beide im Manichäism. Wie indessen der Naturalism sich im Gnosticism auf die Christianisirung verlegt, wendet er sich im Manichäism wieder in seinen heidnischen Ursprung um.

Aus dem Judenthum sucht er den Unterschied zwischen Gott und Welt, Mensch und Natur in der Form der demiurgischen Macht, aus dem Christenthum die Zurückführung des Unterschiedes in die Einheit durch den erlösenden Aeon in sich unterzubringen. Da in ihm jedoch die Unterscheidung wie Einigung ohne Selbstbegründung und darum grundlos ist: gestaltet sich jene ebenso zur willkührlichen Trennung als diese zum bloßen Schein. Wird aber dadurch die Unterscheidung der Welt von Gott zum Bösen und sonach ein physischer Vorgang zum ethischen: so erscheint umgekehrt die Rückführung als eine nothwendige und das Ethische wird zum Natürlichen. So werden Uebel und Böses, und Nothwendiges und Gutes überhaupt identificirt. Zwischen dem Menschen und den Mächten des Lebens besteht darum auch kein freier, sondern nur ein gleichsehr willkührlicher als erzwungener Verkehr. Deßhalb gilt auch als sein wahres Verhalten das nothwendige Wissen, als Stellung der Natur zur

Natur, nicht der freie Glaube, als Beziehung der Persönlichkeit auf die Persönlichkeit.

Erster Abschnitt.

Gott.

Gott ist, weil seine natürliche Bestimmtheit nicht durch sein sich selbst bestimmendes Wesen vermittelt ist, blos Naturwesen. Diese abstracte Einheit von Wesen und Natur, Unbestimmtheit und Bestimmtheit bildet zugleich ihren Widerspruch. In orientalischem Gepräge erscheinen sie neben einander als böses und gutes Wesen bei Basilides, in der occidentalischen Neigung zum Prozeß bei Valentin nach einander in der Form des Abfalls. Im Manichäism kehrt diese Weise im Licht und der Finsterniß wieder in jene zurück.

Ist Gott Natur in solcher Unvermitteltheit, so gehen auch die einzelnen Momente derselben unvermittelt auseinander; die natürlichen Bestimmtheiten Gottes oder die göttlichen Eigenschaften verfestigen sich zu Aeonen. Da diese nun nicht Bestimmungspunkte sind, in welchen das sich selbst vermittelnde Wesen den Reichthum seiner Vermittelungen vor sich hat: so sind sie auch nicht qualitativ, sondern nur gradatim und quantitativ unterschieden, und ihre Aufeinanderfolge geht in der Naturform der Emanation vor sich.

Sind bei Basilides die Aeonen nur natürliche Bestimmtheiten, so geht Valentin, in dessen erster Octoade bereits schon der physisch ethische Typus angedeutet ist, von den ihr folgenden zehn physischen Aeonen zu zwölf ethischen fort. In seinen Syzygien blickt außerdem mit dem occidentalischen Bewußtsein noch die Neigung zur jüdisch-ethischen Richtung durch. Im Manichäism mischen sich nicht allein der orientalische Pantheism und Dualism, indem sich die gute und böse Gottheit in eine Reihe mit ihnen identischer Bestimmtheiten ausbreiten, sondern auch der Orientalism und Occidentalism, indem die substanziellen Principien des Guten und Bösen in die abstracten der Form und Materie übergehen. In diesem Durchgang kommen

aber auch jene zu ihrem eigentlichen Wesen, als natürliches Licht und natürliche Finsterniß.

Zweiter Abschnitt.

Die Welt.

In dem Grade nun, als der Gnosticism damit anhebt, daß Unbestimmtheit und Bestimmtheit, Wesen und Natur in unvermittelter, abstracter Einheit beisammen sind und darum bald als unmittelbare Einheit, bald als abstracter Unterschied erscheinen, muß im Gegensatz zum Sein der Prozeß außer ihnen in ebenso einseitig negativer Stellung der Momente vor sich gehen. Ist Gott selbst einseitige Positivität, unmittelbare Einheit seiner natürlichen Momente, das *πληρωμα*: so hat er außer sich im *κενωμα* eine gleichfalls abstracte Negativität. So stehen Fülle und Leere nebeneinander. Was außer Gott ist, die Welt, beruht darum nicht auf der positiven Selbstvermittelung oder auf der schlechthin vermittelten Positivität Gottes. Die Welt ist weder von ihm frei hervorgebracht, noch durch ihn geordnet oder gut. Sie ist ein nothwendiges Uebel.

Die Unbestimmtheit und Bestimmtheit fassen sich in ihr außer Gott einseitig und darum negativ in ein Neben- und Nacheinander. Ist das Pleroma, Volle, das unmittelbare Beisammensein, so das Keroma, Leere, das ebenso unmittelbare Auseinandersein, die Materie, *ὑλη*. Die Entäußerung des Pleroma an diese erscheint als nicht minder einseitiges Beisichsein, als *ψυχη*. Die abstracte Einheit der Unbestimmtheit und Bestimmtheit außer dem Pleroma, welche in diesem oder in sich Gott heißt, ist außer sich *πνευμα*. So treten in der Welt Materie, Seele, Geist unvermittelt oder in einer Verwirrung neben einander, aber auch in einen gleichfalls negativen Prozeß nacheinander. Zuerst herrscht die Hyle, das Auseinandersein, die Macht des Heidenthums; dann das einseitige Ineinanderbilden, welches des Auseinanderseins nicht Herr wird, der *δημιουργος*, das Seelische, die Macht des Judenthums; endlich kommt das Pneuma

oder auch der Christus, die Macht des Christenthums. Im Menschen concentrirt sich jenes Neben- und dies Nacheinander.

So stehen Gott und Welt als unmittelbare Position und unmittelbare Negation einander gegenüber. Darum ist auch die Auflösung des Lebensräthsels oder das Ziel der ἐπιστροφη ebenso abstract, nämlich ein bloßes Aufhören der Welt, ἀναπαυσις. Leibliches, Seelisches, Geistiges, Gründung, Bildung, Erlösung sind in der Vollendung nicht gegenseitig in Gott und unter sich vermittelt, sondern negativ von einander ab- und in Gott aufgelöst.

Dritter Abschnitt.

Der göttliche Weltgang.

Auch dieser Weltverlauf hat bei Basilides eine orientalischphysische, bei Valentin eine ins Ethische streifende occidentalische Gestalt und im Manichäism eine solche, worin der Orientalism durch die Abstraction des Occidentalism auf seinen wahren Ausdruck reducirt und gewissermaßen zu sich selbst gekommen ist. Bei Basilides ist die unmittelbare Mengung des Finstern und Lichten und somit der Dualism einfach, aber auch scharf. Bei Valentin ist der Prozeß dadurch, daß er schon in Gott in der Unterscheidung von physischer und ethischer Bestimmtheit zu einiger Geltung kam, gelassener und breiter. Die Welt ist durch Abfall. Gelangt der Prozeß in der Sophia innerhalb Gottes nicht zu seinem Rechte und wird er darin verschlungen: so wendet er sich nun, freilich ohne die Macht der ewigen Realität, und so als der Auflösung entgegengehende Form, nach außen. Sind in jenem System die Elemente der Welt blos physische, so gehen sie hier ins Ethische über. Die παθη der untern Weisheit sind nicht allein die vier Naturelemente, sondern auch sittliche Bestimmtheiten. Aber auch im Rückgang tritt die ethische Seite hervor. Es werden das Hylische, Psychische und Pneumatische nicht unmittelbar von einander abgelöst, sondern der Geist, die Achamot und der Demiurg mit ihren Sphären ineinander gezogen.

Im Manichäism bestimmt sich der orientalische böse Gott, die Finsterniß, das Außersichsein, zum occidentalischen Begriff der Materie. Dadurch wird aber auch die Persönlichkeit des guten oder Lichtgottes abgebleicht, und der Naturalism wieder offen hereingelassen. Der erlösende Gott ist die Sonne, das universelle physische Licht, die persönliche Erlösung ein Schein. Nur in der Selbstbestimmung haben das persönliche Afficiren und Afficirtwerden ihre gleichmäßige Begründung, Vermittelung und Vollendung. In ihrer ewigen Ausgleichung erlebt Gott seine ewige Seligkeit. Im Menschen können sie in die Negativität des Wirkens und Leidens auseinandergehen, doch nicht, ohne daß der auch darauf eingehende Gott diese Verkehrtheit derselben auf ewig aufheben will. Da es aber in all diesen Systemen an der Wahrheit der Selbstbestimmung und Selbstvermittelung gebricht: so ist auch das Wirken und Leiden Christi überall nur Schein. Sind jedoch dann die schöpferische, heiligende und vollendende Thätigkeit, welche an der erlösenden ihr Centrum haben, etwas Anderes?

Zweiter Artikel.

Die kirchliche Gnosis gegenüber dem Gnosticism.

Die empirische, rationelle und speculative.

Charakter des Gnosticism ist es hienach, daß Unbestimmtheit und Bestimmtheit, Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, Identität und Widerspruch einander wechselweis aufzehren, und das Leben, gleichsehr der Ruhe wie der productiven Regsamkeit und Wirklichkeit entbehrend, unversöhnt und unvermittelt einherschwankt. Dieses Wirrsal hebend, dringt das christliche Bewußtsein in die Selbstvermittelung des Lebens, in die Wirklichkeit seines Prozesses und den Prozeß seiner Wirklichkeit ein. Irenäus legt uns die unmittelbare religiöse Erfahrung desselben vor; Tertullian bezieht die Wirklichkeit auf die Vernünftigkeit, das Leben auf sein Gesetz, die Erscheinung auf den Geist und macht den Verstand des Seienden gelten. Clemens von

Alexandrien verbindet die Erfahrung der Selbstvermittelung des Lebens und die verständige Zurückführung seiner Aeußerlichkeit auf seine Innerlichkeit, oder die Reflexion beider in einander, in der speculativen Auffassung desselben, als worin der Prozeß der Wirklichkeit und die Beziehung ihrer Seiten aufeinander in gegenseitiger Durchdringung erkannt werden, und sich demzufolge das Leben in seiner Concretheit abspiegelt.

Erster Abschnitt.

Irenäus.

Gott ist nicht unbestimmt oder maaslos, sondern hat sein Maas an seinem Sohne; und so wenig als Gott und sein Sohn getrennt werden dürfen, so wenig dieser in einen *λογος ἐνδιαθετος* und *προφορικος*. Daß aber Gott sich selbst mißt und faßt, Licht und Bewußtsein ist, darin darf er nicht den Menschen gleichgestellt werden. Denn Gott ist es schlechthin, der Mensch in der Form der Entwickelung. So in sich Alles, Licht und Zweck, bedarf er zur Welthervorbringung weder der Materie, noch der Vorbilder, noch der Nöthigung. Da auch der Mensch Licht ist und Bewußtsein: so ist Gott ihm erkennbar. Sie treffen zusammen in der persönlichen Liebe. Seiner Größe und Natur nach ist ihm Gott aber unfaßlich.

Des Menschen Persönlichkeit und Natur, sein Sein und Bewußtsein setzen Gott voraus. Weder physisch noch sittlich ist er, was er ist, schlechthin wie Gott, sondern durch Gott. Gott schafft ihn nicht blos, sondern erzieht ihn auch. Obwohl aus Gottes Hand vollkommen hervorgehend, gewinnt er seine Vollendung nur durch den Prozeß der Freiheit. Als Gottes Ebenbild ist er frei; weil aber nicht Gott, ist er nicht schlechthin frei, sondern nur durch Gott. So kann er auch fallen. Da aber Gott ihn nicht blos schafft, sondern auch erzieht, folgt er ihm, auch wenn er fällt, dahin nach, auf daß der Mensch ihn nur um so mehr liebe und Gott ihn darum gleichwohl vollende. Der Prozeß der Erziehung aber ist, daß Gott im

natürlichen Gesetz der Menschheit unmittelbar gegenwärtig ist. Innerlich schreibt es sich nun in's Herz der Patriarchen, äußerlich wird's eingetragen in den Dekalog und wegen der Verdunkelung des Geistes mit Ceremonien umgeben. Von diesen wird es durch Christus befreit. Aber nicht blos dies; in die Tiefe gehend, dringt er durch das Aeußere in das Innere, durch die That in die Gesinnung ein. Dadurch wird es auch erweitert. Erst in Christus wird die Erziehung vollendet.

Doch auch hier nicht auf einmal. Erzieht ihn Gott durch Christus und den heiligen Geist, so muß er auch an das Wohnen des heiligen Geistes in ihm gewöhnt werden; es muß ihm zur andern Natur werden. So geht's durch die Erziehung in die Vollendung. Es kommt aber hiebei nicht blos die Seele, sondern auch der Leib in Betracht. Beide soll der Mensch heiligen. Doch auch nicht blos Erzieher des Menschen ist Gott; er wirkt nicht blos ethisch auf ihn, sondern läßt auch den Leib aufersteh'n. Die sittliche Vollendung erreicht der Mensch durch Verbindung seines Thuns mit der göttlichen Leitung; den Leib aber erweckt ihm die göttliche Allmacht.

Zweiter Abschnitt.

Tertullian.

In der Bestimmtheit der Existenz liegt an sich noch keineswegs etwas Widersprechendes oder Böses. Vielmehr gehört dieselbe oder die Leiblichkeit auch dem schlechthinigen Sein an. Auch Gott ist leiblich. Er ist nicht blos unsichtbar, sondern auch sichtbar; und zwar erscheint er sich und uns im Logos. Doch nicht blos leibliche, auch seelische Bestimmtheit hat er. Er hat Mitleid, Zorn, wie der Mensch; aber auch nicht, wie der Mensch; denn er geräth nicht, sich verlierend, außer sich, wie's beim Menschen vorkömmt. Ebensowenig ist die Unterschiedenheit und Bestimmtheit der weltlichen Existenz an sich

etwas Unvollkommenes. Das macht sogar ihre Schönheit aus, weßhalb sie κοσμος ist. Aber auch das Sinnliche am Menschen ist an sich nichts Böses. Die Sinne täuschen nicht und die gute That geschieht mittelst des Sinnlichen, weil alles Handeln sich durch Organe bewerkstelligt. Die Solidität und der Reichthum des Lebens werden von der über Allem waltenden Gerechtigkeit gefordert. Leiblichkeit und Geist, Sinn und Intelligenz sind auf's Innigste verknüpft. Sensus est ejus rei, quae sentitur, intellectus; intellectus est ejus rei, quae intelligitur, sensus.

Widersprechen sich aber weder in Gott, noch in der Welt Geist und Leib, so stehen einander auch nicht die weltliche Bestimmtheit und das schlechthinige Sein im Wege. Jene hat sogar ihren Grund in diesem. Es ist Güte und Vernunft. Durch diese beiden ist die Welt. Darum ist sie weder unfreier Weise, noch ein Uebel, weder Gott abgenöthigt, noch ewige oder gar böse Materie. Bös ist der Mensch durch seine eigne That, durch Abfall; und da Leib und Seele zusammengehören, wird auch mit der Fortpflanzung der Menschheit die Sünde fortgezeugt. In der Seele hat aber der Mensch seine Freiheit und in dieser die Macht über das Böse; freilich nicht in ihr als abstracter, sondern indem er sich vermöge ihrer an die Gnade wendet und ihr in Zucht giebt. Die Strenge dieser bemeistert das Böse. Das Böse muß negirt und so der Mensch gezwungen werden. Die Geschichte der Menschheit ist nur der Verlauf ihrer Zucht und mit ihr schreitet die Strenge fort.

Zur Vollendung ist nur mit der Leiblichkeit oder concreten Bestimmtheit zu gelangen. Das Wesen der Seele liegt in der Unendlichkeit ihrer Energie. Sie ist ewig thätig und darum unsterblich. Die concrete That als Handlung bedarf des Leibes, als in welchem alle Thätigkeiten sich concentriren, welche die Seele für sich, denkend, wollend, fühlend, vollbringen mag. Zu seiner allseitigen negativen wie positiven Bestimmtheit, zum allgemeinen Gericht, wie zur ewigen Seligkeit, ist dem Menschen der Leib nöthig. Die Substanz des Menschen wird verwandelt, das Subject nicht.

Dritter Abschnitt.

Clemens von Alexandrien.

Wie nun Tertullian die Leiblichkeit auf die Geistigkeit, die Bestimmtheit auf das handelnde Subject, die Natur auf Gott zurückzuführen strebt, ohne diese Beziehung durch den Prozeß der positiven Selbstbestimmung concret zu bestimmen: ist er daran, in antiker Weise den Geist der Naturgewalt, sie mit Gott verwechselnd, wieder zu unterwerfen und ins andere Extrem des Gnosticism, darin aber gewissermaßen in diesen selbst zurückzufallen. Daher sein Montanism, worin sich die Unvermitteltheit des Geistes einerseits in der Willkühr seiner voraussetzungslosen Erregung, oder in der Fixirung seiner Unmittelbarkeit, andererseits in seiner einseitig negativen Erziehung durch die Strenge und den Zwang, oder in der Fixirung seiner Mittelbarkeit, an den Tag legt. Clemens von Alexandrien geht nun sowohl über die Selbstverabsolutirung der Gnosis im Gnosticism als über die schlechthinige Ausschließung derselben im Montanism fort, um sich in die Wahrheit der Gnosis zu vertiefen und in der Vermittelung der Einheit und des Unterschiedes zu erkennen.

In Gott ist nach Clemens Einheit und Unterschied beisammen. Was im Vater unmittelbar beisammen ist, findet sich im Sohne mittelbar unterschieden; welcher, so unterscheidend und erkennend, die göttliche Vernunft ist. Hiebei ist er aber auch zugleich der Grund des unterschiedenen Seins und der dem Menschen Gott zu erkennen Gebende, der Offenbarende. Gott läßt sich durch seinen Unterschied im Logos und in der Welt zum Menschen herab und der Mensch steigt umgekehrt mittelst der sinnlichen Welt in die übersinnliche empor. Die Welt ist sonach an sich nicht unvollkommen und auch der Mensch kömmt aus Gottes Hand vollkommen dem Vermögen nach, mit der Aufgabe, es mittelst seiner That zu sein. In jener Hinsicht ist seine Ebenbildlichkeit Gottes unverlierbar, in dieser verlierbar. Denn der Mensch ist frei. Weil Gott Einheit und Unterschied, hat er es in

sich, sich mitzutheilen. Wesentlich ist ihm die Güte. Als solche schafft er, wie das Feuer als Feuer erwärmt; nur, daß dieses nothwendig erwärmt, er aber zum Schaffen nirgend andersher genöthigt wird. Da nun aber der Mensch nicht blos sein, sondern auch, was er ist, durch sich selbst, durch seine That sein soll: bestimmt ihn Gott nicht blos natürlich, oder ohne ihn, sondern auch persönlich oder durch ihn. Gott ist nicht blos Schöpfer, sondern auch Erzieher; und zwar erweist sich in Beidem derselbe Grund, die göttliche Güte. Daher auch beide Thätigkeiten ineinandergreifen; Gott erzieht durch die Natur und durch die Kirche.

Der Mensch vermag nicht zu Gott durch dessen Werke ohne Weiteres hindurchzugelangen. Gott erschließt sich selbst seiner Vernunft und giebt sich ihm zu erkennen; zieht aber auch mittelbar durch die Einzelnen als durch Zwischenglieder wie ein Magnet die Anderen heran; Jeder will Alle gerettet wissen und wirkt drum für Alle. So vermittelt sich die Kirche für Jeden durch Alle; ist doch der Erlöser auch in die Vergangenheit hinabgestiegen und selbst zu den dahingegangnen Heiden. Die Erziehung geschieht hier frei, negativ und positiv, durch Vergebung der Sünde und Erwirkung der Selbstbestimmung zu voller Freiheit; subjectiv und objectiv, durch Erregung der Ueberzeugung und Vorhaltung des Beispiels. Die physische Erziehung bewegt sich negativ durch die natürlichen Strafen, subjectiv durch's Fegfeuer, objectiv durch die Weltverbrennung, positiv durch die Auferstehung. Hier wandelt die göttliche Allmacht die Natur des Zöglings um, wie dem Vollendeten mittelst seiner Freiheit die Tugend, oder die Erfüllung der Freiheit und die freie Erfüllung, so zur andern Natur geworden, daß er sich gar nicht mehr in seiner Freiheit sistiren oder relativ unfrei werden kann. So vollendet, lebt der Mensch in der ungetrübten Anschauung Gottes, in welcher Glaube, Wissen und Handeln, kirchliche, natürliche und Selbsterziehung, Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit in der Vermittelung, aufgehoben sind; ähnlich, wie sich das auf dem gemeinsamen Grunde der göttlichen Güte beruhende, schöpferische, erziehende und vollendende Thun Gottes in der Einheit der göttlichen Majestät zusammenschließt.

Dritte Abtheilung.

Versuch eines Systems der christlichen Weltanschauung.

Origenes, Methodius und der Origenism.

Clemens strebt die Einheit und den Unterschied im göttlichen und creatürlichen Wesen zugleich zu ihrem Rechte zu bringen. Wie aber bei der Anschauung Gottes von Seiten der Seligen, begegnet's ihm auch beim göttlichen Wesen selbst, daß die Einheit der Einheit und des Unterschiedes der Momente mehr vorausgesetzt als wirklich vollzogen wird. Was die Einheit und den Unterschied gegenseitig bestimmt, ist wohl angedeutet, noch keineswegs aber zur Consistenz gebracht. Der Prozeß oder die Methode gewinnt diese erst, wenn der Gegenstand, dessen Selbstbewegung sie ist, mit ihr zum Bewußtsein kömmt. Dies geschieht im System. Mit diesem beschäftigt sich Origenes. Das Glauben ist bei Clemens die unmittelbare Gewißheit überhaupt im Unterschiede zum Wissen als dem mittelbaren und geht durch dies zur vermittelten fort. Origenes aber unterscheidet bei der unmittelbaren Gewißheit zwischen der nothwendigen, etwa der mathematischen und der freien, welche auf der wesentlichen Selbstbestimmung des Geistes beruht. Nur diese ist ihm Glauben im religiösen Sinne. Damit steigt er in jene Tiefe und Höhe, worin Einheit und Unterschied erst Realität haben und wirklich vermittelt sind. Durch das Selbstbewußtsein dringt er zur Selbstbestimmung, durch das Theoretische zum Practischen, durch die contemplative Speculation zum Princip der That hindurch. Stellt Clemens in Gott die Einheit im Vater und den Unterschied im Sohn unter Voraussetzung der Einheit beider zusammen: so hebt Origenes diese im heiligen Geiste mit Bestimmtheit hervor. Die unmittelbare Einheit oder der Vater erweist sich auch zunächst im unmittelbaren oder natürlichen, der Unterschied oder der Logos im unterscheidenden oder vernünftigen Wesen, die den Vater und Sohn zugleich einende und unterscheidende, die vermittelnde Einheit des Geistes in den Heiligen, welche nicht

blos unterscheiden oder erkennen, auch nicht blos einigen oder lieben, sondern das natürliche und geistige, creatürliche und göttliche Leben in seinem Unterschiede wie in seiner Einheit je in ihrer Weise in der Wirklichkeit vermitteln. Das Verhältniß des Vaters zum Sohne ist darum auch nicht blos das der natürlichen Zeugung, sondern beruht vor Allem auf der Energie des Willens.

Aber auch in der Welt ist das Princip des Wirklichen überhaupt und der Wirklichkeit der Einheit, des Unterschiedes und ihrer Verbindung insbesondere, der Wille, die Freiheit, die Selbstbestimmung. — Der Mensch ist frei, von Gott, von der Natur und von seinen eignen Vorstellungen. An seiner Freiheit hat er seine Unendlichkeit und Wirklichkeit. Wesentlich und so ihrer Freiheit nach sind alle Menschen gleich oder einig. Durch die Selbstbestimmung ist die Einheit. Nicht minder jedoch auch der Unterschied. Die Leiblichkeit, die Welt der Unterschiede, wodurch erst der Unterschied der Menschen ist, hat ihren Grund in der verkehrenden That der Selbstbestimmung. — Ist aber diese unendlich, so gab's unendlich viele Welten vor der unsrigen und wird es unendlich viele nach ihr geben. Durch die Selbstbestimmung ist die Welt jedoch auch diese bestimmte und hat so Anfang und Ende. Das ist ihre Einheit. — Durch die Selbstbestimmung sind der Unterschied und die Einheit der Welt aber auch unendlich auf einander bezogen. Ewig werdend und ewig sich auflösend, löst Alles sich ineinander auf. Alles wird wiedergebracht; und auch die Fesseln der Verdammniß werden in der Apokatastasis, der Herstellung aller Dinge, gelöst. Befreit von den hemmenden Leibern, sind nun die Menschen als freie Geister in der Unendlichkeit ihrer Thätigkeit unaussprechlich selig, ohne jedoch gegen einen neuen Umschwung gesichert zu sein.

Durch die Objectivität zum Subject, als dem Princip der Wirklichkeit, dringt Origenes (185—253). Er faßt aber seine Unendlichkeit erst quantitativ, nicht qualitativ. Deßhalb stehen sich Bestimmendes und Bestimmtheit widersprechend gegenüber und ist die Leiblichkeit das Uebel, und die Subjectivität bei Gott und in der Welt etwas Willkührliches. Dieser Widerspruch treibt zur qualitativen Auffassung.

Eine Aufgabe, welche die folgende Stufe übernimmt. Das Verhältniß Gottes zur Objectivität will nicht blos unmittelbar, sondern auch mittelbar durch seine Stellung zur Subjectivität erkannt werden. Aber es darf auch diese nicht blos unmittelbar gedacht werden, sondern muß auch jener ihren Platz nicht blos lassen, sondern sichern. Gegen die Verkehrung der qualitativen und concreten Unendlichkeit der Geistigkeit überhaupt und der menschlichen insbesondere in die quantitative und abstracte, in Folge wovon die Welt ebenso von Ewigkeit als die Leiblichkeit nur für das Vergehen wäre, wendet sich Methodius in den drei Schriften von der Selbstbestimmung, der Schöpfung und der Auferstehung. Zu einer kirchlichen Erklärung ward aber der Gegenstand reif, nachdem die Hauptgesichtspunkte im Verhältniß des menschlichen Subjects zu Gott, insbesondere in Christus, bestimmt waren. Nun kam auch der letzte Hinterhalt im Widerspruch der origenistischen Selbstbestimmung mit sich zum Vorschein, wornach die abstracte, oder die der Vermittelung und damit Gott entfliehende, zugleich die concrete oder selige sein soll. Eine Unangemessenheit, die sich nicht allein im Schwanken zwischen der Verewigung und Absorbirung der Welt und dem dualistischen Unterschied und der unterschiedslosen Einheit in ihr, sondern auch in der Neigung zum Unitarism, Subordinatianism und Tritheism, und in der Unsicherheit gegen Nestorianism, Eutychianism und Monotheletism, also in den unreimbarsten Annahmen oder doch Zugeständnissen in Beziehung auf Gott, die Welt und den Gottmenschen durchführt. Origenes erkannte das Gewicht der Subjectivität. Das System aber, welches er darauf baute, und die Schule, die in ihm offen oder verdeckt ihren Meister verehrte, war darauf und daran, dies Princip zu verabsolutiren, statt es durch die göttliche Wesenheit und die Objectivität zu vermitteln. Daher die Gestalt, welche es an sich in der Schrift von den Principien hat und durch seine Anhänger nach gelegentlichen Aeußerungen oder nach ihrem Gesammtüberblicke bekam, wie er sich im Schreiben Justinians an die fünfte allgemeine Synode erkennen läßt und in seinen einzelnen Punkten durch die Anathematismen verworfen ist, welche sich unter den Acten jenes Concils finden.

Zweite Stufe.

Das Selbst und Gott oder die Erlösung.

Vom Monarchianism bis zum Monotheletism.

Die Selbstvertiefung der Menschheit in das Wesen, in das göttliche und creatürliche, ist durch dessen Selbstentäußerung hindurch zu seiner Selbsterinnerung vorgedrungen. Origenes stieß auf die Subjectivität. Auf diese war das Bewußtsein hingelenkt worden, indem es, von der historischen Wirklichkeit ihrer Wahrheit in Christus von vornherein empirisch angezogen, seiner Natur gemäß sich aufgefordert fand, von dieser unmittelbaren Erkenntnißform zur vermittelten, von der Fassung der Erscheinung zu der des Wesens, fortzugehen.

Zwischen der concreten Subjectivität oder Immanenz Gottes und seiner Anderheit oder der Welt trat uns, von jener begründet, vermittelt und vollendet und in Beziehung auf diese begründend, vermittelnd und vollendend, das transeunte göttliche Thun entgegen. Auf jeder Stufe desselben ergab es sich als der Menschheit eigenthümlich, es sich zu subjectiviren oder zu erinnern, als wodurch sich der Mensch von der bloßen Natur unterscheide, welche auch in ihren höchsten Gebieten es nicht zu dieser Erfassung des Wesens bringe. Er werde nicht blos geschaffen, erhalten und vollendet, wie die Natur, sondern habe, unter Voraussetzung der göttlichen Schöpfung, Erhaltung und Vollendung der Natur und seiner Selbst, durch seine Selbstbestimmung sich und sie zu produciren, zu conserviren und zum Ziele zu führen. Damit aber geht er über die unmittelbare Unterschiedenheit des göttlichen immanenten und transeunten Thuns, worauf die Welt als solche steht, so hinaus, daß jenes und dies sich in ihm berührt. Es hat sich jedoch auch herausgestellt, daß, wie die Natur und er, als Naturwesen, nur ist durch die göttliche Transeunz, so er sich diese in ihren drei Seiten nur erinnert, subjectivirt oder Mensch ist, indem

Gott selbst seine Transeunz ihm subjectivirt oder indem die göttliche Subjectivität die menschliche frei, innerlichst und allseitigst bestimmt. Es ist der Menschheit unumgänglich, daß das göttliche und creatürliche Wesen sich in der wesenheitlichen Subjectivität einigen oder daß die göttliche transeunte und immanente Selbstbestimmung in der Einen gottmenschlichen Persönlichkeit sich vermittelnd zusammentreffen. Durch die schöpferische Thätigkeit ist der Mensch erst unmittelbar wesentlicher Mensch. In der Sünde setzt er sich seiner Wesenheit entgegen und wird blos natürlicher Mensch. In dieser bloßen Natürlichkeit ist er nur mittelbar oder fleischlicher Mensch. Sein Wesen und seine Wirklichkeit, was er an und was er durch sich ist, findet sich dirimirt. Er ist außer sich. Bei sich oder nicht blos abstract wahrer, sondern concret vollkommner Mensch ist er : wenn sowohl jene Unmittelbarkeit als diese Mittelbarkeit, sowohl jene seine bloße Positivität als diese Negativität, in seiner Vermitteltheit aufgehoben sind. Dazu aber ist erforderlich, daß das göttliche transeunte und immanente Thun und das göttliche und creatürliche Wesen im Menschen persönlich geeinigt oder in allseitiger Vermitteltheit sei.

Demgemäß realisirt sich das menschliche Wesen in der Zeit nur in Verbindung mit der ewigen Selbstverwirklichung des göttlichen und mit der metaphysisch-historischen des gottmenschlichen, und es vermag der Mensch sein Wesen nur durch die zwei letzteren, so wie jedes nur durch die beiden andern zu gewinnen. Darum geht er zur Bestimmtheit seines Selbstes durch die Bestimmung des göttlichen und gottmenschlichen hindurch, ohne daß bei der Feststellung des einen von derjenigen der übrigen gänzlich abstrahirt werden dürfte. Jedes Mal wird zur concreten Vermitteltheit über die Fixirung der unmittelbaren Einheit, des bloßen Unterschiedes oder der Mittelbarkeit und der unvermittelten Einigung der Einheit und des Unterschiedes fortgeschritten. Das göttliche Wesen wird in der ersten Weise vom Monarchianism, in der zweiten vom Subordinatianism, in der dritten vom Tritheism; das gottmenschliche in jener vom Apollinarism, in der andern vom Nestorianism, in der letzten vom Monophysitism

gefaßt. Wie aber die Ueberwindung des Tritheism diejenige der sämmtlichen einseitigen Fassungen des gottmenschlichen Wesens bis zum Monophysitism hinauf voraussetzt: so die Bestimmung des menschlichen Wesens gegen den Monotheletism die Bemeisterung jener beiden. Indessen erreicht nun auch sowohl das göttliche als gottmenschliche Wesen in der Sicherung der allseitigen Vermitteltheit des heiligen Geistes gegen seinen Ausgang blos aus dem Sohn und in der des gottmenschlichen Lebens gegen den Adoptianism seine concrete Spitze, womit über die Beschränkung des blos orientalischen und blos occidentalischen Geistes auf sich bereits hinausgewiesen wird.

Erste Abtheilung.

Das göttliche Wesen.

Daß und was ein Wesen ist, dafür sind seine Wesenheit, Thätigkeit und die Beziehung beider die constituirenden Momente. Gott ist durch die Schlechthinigkeit derselben ebensowohl das göttliche Wesen, als sie in ihm, weil er das göttliche Wesen ist, einander in schlechthiniger Weise fordern.

Erstes Hauptstück.

Die göttliche Wesenheit.

Substanzielle, formelle, persönliche Einheit Gottes.

Die Bestimmung der göttlichen Wesenheit als der absoluten Einheit schließt nicht allein ihre substanzielle wie formelle Beschränkung aus, sondern begründet auch in ihrer Absolutheit diejenige der zwei übrigen Momente des göttlichen Wesens.

Erster Artikel.

Der Monarchianism.

Die Antitrinitarier, die Modalisten und Dynamiker.

Im Monarchianism wird die Einheit Gottes im Gegensatz zu dem sie unter der Hand auflösenden Gnosticism förmlich anerkannt, aber so abstract gefaßt, daß der Unterschied weder im Sein, noch im Prozeß innerhalb Gottes zu seinem Rechte kömmt. Die Unbestimmtheit des Antitrinitarism zieht sich durch den Monarchianism in die Beschränktheit des Unitarism zusammen. Die Monarchianer spalten sich aber wieder unter sich, indem die Einen das göttliche Wesen mit der absoluten Natur, die andern mit dem schlechthinigen Prozeß identificiren, statt zur Vermitteltheit desselben durch beide vorzudringen, in Modalisten und Dynamiker. Dort wiegt der heidnische naturalistische Realism, hier der jüdische unvermittelte Idealism über das christliche Princip vor. Dort kommt's darum auch nicht zu einem reellen Unterschied zwischen Gott und Mensch in Christus, daher von oben herab das δοξαζειν τον υἱον, die mythische Vergötterung des Sohnes; hier aber zu keiner vermittelten Einheit beider, indem auf Seiten Gottes und des Menschen das Subject der beiden gemeinsamen Vermittlung entbehrt, weil blos von unten, der starren Empirie, κατωϑεν ausgegangen und deßhalb unmöglich über sie fortgeschritten wird. Dort wird das Wesen ebenso einseitig in die subjectlose Substanz, als hier in das substanzlose Subject versetzt. Jede dieser beiden Formen durchläuft wieder drei Stufen.

Wie im Heidenthum das göttliche Wesen und die Natur überhaupt, ist auch im heidnischgebornen Monarchianism in Christus Gott und menschliche Natur als Geist und Fleisch zunächst unmittelbar eins. So bei Praxeas. Bei Noetus deutet sich der Prozeß als leiser Wille des Wesens an. Jenachdem Gott will, ist er unsichtbar und Vater, oder sichtbar und Sohn. Bei Sabellius endlich kommen Wesen und Prozeß als Einheit und Zweiheit zum Vor-

schein, sinken aber in der Dreiheit, statt es zu concretem Leben zu bringen, nach gnostischer Aehnlichkeit wieder unterschiedlos zusammen.

Im jüdischgefärbten Monarchianism heftet sich die göttliche Subjectivität bei Artemon und den beiden Theodot so sehr an die Unmittelbarkeit, daß zu gar keiner Vermittelung des Göttlichen und Menschlichen in Christus fortgegangen wird und dieser eben Jesus von Nazareth ist. Bei Beryllus liegt im göttlichen Subject wenigstens die der Wirklichkeit des Menschen Jesus, als an welcher er seinen fixen Unterschied von Gott hat, vorangehende und sie begründende Idee, welche in der Selbstständigkeit des Sohnes, in der ἰδιᾳ της οὐσιας περιγραφῃ, außer sich gekommen ist. Durch Paul von Samosata wird sie zu dem den Menschen Jesus vollendenden Logos, welcher übrigens nur das persönliche Selbstbewußtsein, σοφια, des göttlichen Subjects und so mit dem Vater identisch ist, aber in einer die Begeistung der Propheten noch überragenden, keineswegs aber wesentlich, οὐσιωδως, eigenthümlichen Weise auf Jesus gewirkt hat.

Zweiter Artikel.

Die concretabsolute Einheit Gottes.

Dionys von Alexandrien, Synode von Antiochien, Dionys von Rom.

Stumpfte Tertullian, welcher in sich selbst den Gegensatz des heidnischen Naturalism und jüdischen Prophetism nicht mit der Wurzel auszureißen vermocht hatte, mehr, das Naturleben in Gott erregend, die scharfen und schlaffen Kanten des Monarchianism derb ab, als daß er ihn vom Innern der Wesenheit Gottes aus vernichtet hätte: so war dazu der Weg von Origenes angebahnt. Aber auch er hatte das christliche Princip weniger in concreter Vermittelung durchgeführt, als es über die Abstractheit der Einheit und des Unterschiedes emporgezogen. Daher näherte sich auch seine Schule doch wieder unsicher bald der erstern, bald der zweiten monarchischen

Richtung, oder hatte die höhere Ausgleichung beider, den Unterschied accentuirend, mehr im Sinn als im Worte.

Bei Theognost verhalten sich Vater und Sohn wie die Sonne und deren Ausstrahlung, das Wasser und seine Ausdünstung. Das Zweite ist nicht das Erste, aber auch nicht wirklich davon verschieden. Bei Pierius sind sie zwei unterschiedene Substanzen. Wie bei Gregor Thaumaturgus, so ist auch bei Dionys von Alexandrien der Sohn Gebilde, Geschöpf des Vaters, während die Lybischen Bischöfe, an welche er dies dem Sabellius gegenüber aussprach, sich auch daran stießen. Weder diesem noch jenem beipflichtend, scheinen sie aber die Momente des Unterschiedes, Vater und Sohn, und das der Einheit, den Geist, unmittelbar neben einander gestellt und diese drei hinwiederum und das göttliche Wesen in dasselbe Verhältniß gebracht zu haben. Damit war jetzt schon angedeutet, was später im Tritheism förmlich auftrat, der sich aber ebenso, wie der directe Gegensatz des Unitarism, der Subordinatianism, am Ende wieder in den Monarchianism zurückbeugte.

Es war Dionys von Rom, welcher sich gegen die unvermittelte Einheit des Sabellianism, gegen das Anstreifen des Dionys von Alexandrien an den unvermittelten Unterschied des Subordinatianism, und gegen die unvermittelte Einheit der Einheit und des Unterschiedes, womit die Lybier sich zu den Vorgängern des Tritheism machten, zugleich erklärte. Um so mehr ward der zu seiner höchsten Ausbildung und Schärfe durch Paul von Somosata gelangte Monarchianism von den syrischen Bischöfen zu Antiochien (269) verworfen und diese Verwerfung zu Rom (272) bestätigt. Novatian widmet daselbst dem Gegenstand in seiner Schrift von der Trinität eine wissenschaftliche Beleuchtung.

Zweites Hauptstück.

Das Selbstverhalten Gottes.

Der Subordinatianism und seine Ueberwindung.

Bei Arius ist das Produkt der göttlichen Selbstunterscheidung

oder der Sohn nicht schlechthin göttlichen Wesens, sondern wird blos durch einen sittlichen Prozeß Gott. Dagegen läßt Macedonius erst die göttliche Selbstbeziehung zu einer blos ethischen werden und darum ihr Resultat oder den heiligen Geist nicht als Gott im eigentlichen Sinne gelten. Eine Seite der göttlichen Selbstthätigkeit aber zu einem blos ethischen Acte zu machen, ohne dies auch mit der andern zu thun, ist keineswegs haltbar. Allein schon das ist Halbheit, daß die göttliche Selbstthätigkeit blos zur moralischen und nicht bis zur physischen herabgedrückt wird. Diese Schritte hat inzwischen Eunomius gethan. Aber auch dazu geht er fort, daß er, giebt er am Sohne die Gottheit auf, am Geiste auch noch die Persönlichkeit schwinden läßt.

Gegen den Arianism wird der Katholicism vornehmlich von Athanasius, gegen den Macedonianism von den Kappadociern vertreten. In dem einen widerlegen sie aber auch zugleich den andern. Deßhalb treffen sie sämmtlich in der Abweisung des Eunomianism, als der letzten und vollen Consequenz des Subordinatianism, zusammen. Indem die Kirche im Nicänum (325) sich gegen den Arianism und im ersten allgemeinen Concil zu Constantinopel (381), oder dem zweiten allgemeinen, gegen den Macedonianism richtet, hat sie auch den Eunomianism beseitigt. So hatte Dionys von Rom, indem er sich gegen den physischen Monarchianism des Sabellius aussprach, schon den ethischen des Paul von Somosata entwurzelt.

Erster Artikel.

Der Arianism.

Arius, Athanasius, das Nicänum.

Nach Arius ist der Sohn vom Vater nach den drei im absoluten Wesen vermittelten Momenten, dem Sein, der Thätigkeit und der wesentlichen Geistigkeit oder dem Bewußtsein abhängig und ihm überhaupt untergeordnet. Dem Sein nach von ihm abhängig, ist

er nicht gleichen Wesens mit ihm; der That nach ihm untergeordnet, ist er durch ihn geworden; dem Bewußtsein nach unter ihm stehend, gewinnt er das göttliche Selbstbewußtsein erst am Ende durch den Vater. An die Stelle dieses blos ethischen Verhältnisses setzt das Nicänum das schlechthinige. Der Sohn ist gleichen Wesens mit dem Vater (ὁμοουσιος), ewig aus ihm erzeugt, und verhält sich zu ihm als Licht von Licht.

Die theologische Begründung und Entwicklung dieses Bewußtseins durch Athanasius geht nun sowohl auf die göttliche Immanenz, als auf deren Zusammenhang mit des Transcendenz Gottes ein. Gott der Vater wäre nicht schlechthiniger Vater, wenn er nicht ewig den Sohn zeugen würde. Wäre der Sohn nicht absolut, sondern durch Mitttheilung der Sohnschaft Sohn, so müßte die Sohnschaft vor ihr selbst sein, was unmöglich ist. Bedürfte aber Gott, um zu schaffen, erst einer Creatur, so wäre er nicht Gott, voraussetzungslose Ursache der Schöpfung, und es wäre an der Creatur, zu schaffen. Das Geschöpf und der Schöpfer wären Dasselbe. Der Unterschied von der Welt ist Gott nicht unübersteiglich. Aber nicht blos über den Gegensatz zwischen ihm und der creatürlichen Allgemeinheit, auch über den zugespitztesten zwischen ihm und dem Einzelmenschen hat er Macht und ist darüber erhaben. Er kommt als einzelner Mensch zur Welt, die ganze Menschheit und Welt zu durchdringen, wie der den Menschen allgemein bestimmende Geist sich durch ein winziges Einzelglied, die Zunge, an die Menschen offenbart. Doch nicht genug, nicht allein jedes positiven Unterschiedes zwischen sich und Anderm, auch des negativen Gegensatzes dazwischen ist er mächtig. Das christliche Bewußtsein erhebt über Tod und Sünde, den physischen und selbst den sittlichen Widerspruch. Darüber hinaus liegt aber nur der schlechthinige Unterschied, der nur zugleich mit der Schlechthinigkeit der Einheit ist. Diese ist gleichfalls sowohl über die blos natürliche Einheit des Sabellius als über die moralische des Paul von Somosata erhaben. So wenig jedoch Gott dabei stehen bleibt, daß er in Christus auf den Gegensatz zwischen sich und dem Sünder eingeht, sondern auch durch den

heiligen Geist die objective That Christi im Menschen subjectivirt: so wenig ermattet er in der Selbstunterscheidung, sondern vermittelt dieselbe ewig in der Selbsteinigung, als in welcher eben der heilige Geist als der vermittelte Unterschied oder als das dritte Moment hervorgeht und die göttliche Selbstunterscheidung in Vater und Sohn bestätigt.

Zweiter Artikel.

Der Macedonianism.

Die Pneumatomachen, die Kappadocier, das allgemeine Constantinopolitanum I.

Der Subordination des Geistes unter den Sohn halten die Kappadocier vor, daß, wenn zwischen dem zweiten und dritten Moment der göttlichen Selbstbethätigung nur ein endlicher Gegensatz bestehe, dieses auch auf die Stellung des Sohnes zum Vater zurückwirke; während die den Macedonius zum Stammvater habenden Pneumatomachen oder *Τροπικοι*, wie sie schon Athanasius von ihrem Gradunterschiede her nennt, die Subordination des Sohnes unter den Vater verwärfen. Ja es falle der Geist damit gegen die Voraussetzung geradewegs aus dem göttlichen Wesen, der Theologie, der Immanenz Gottes, in die göttliche Oekonomie oder Transeunz heraus. Daß aber das Göttliche ohne Weiteres das Nichtgöttliche sei, gehöre in's Gebiet des Unmöglichen. Wenn die geschöpflichen Wesen durch die Theilnahme am heiligen Geist geheiligt werden, so könne er nicht abermals durch Theilnahme sondern müsse von Natur oder schlechthin heilig und darum göttlichen Wesens sein. Schlösse sich Gott nicht im dritten Momente schlechthin mit sich zusammen, und ginge er darin in's Creatürliche wesentlich über: so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum es nicht noch unzählige weitere Momente gäbe. Er schlösse sich gar nicht mit sich zusammen, weßhalb er abgeschlossen, vollendet, Gott nimmer wäre, während doch selbst die Creatur, für welche der Vater die begründende (*αἰτια*

προκαταρκτικη), der Sohn die bildende (δημιουργικη) Ursache ist, am heiligen Geiste die vollendende (τελειωτικη) hat.

Darum ist nach der Synode von Alexandrien (362), der heilige Geist eins mit Gott, unzertrennlich von der göttlichen Natur, nach einer illyrischen (375) Gott gleichwesentlich (ὁμοουσιον τῳ θεῳ). Sind die beiden Momente der Selbstunterscheidung Gottes schlechthin, so gilt die Schlechthinigkeit auch von demjenigen der Selbstbeziehung, indem diese drei gegenseitig sind. Deßhalb ist der Geist nach der zweiten allgemeinen Synode schlechthin seiner selbst mächtig (κυριον) und genießt göttliche Verehrung; er ist persönlich und ist Gott.

Dritter Artikel.

Der Eunomianism.

Aëtius, Eunomius, Epiphanius.

Aëtius, der seinen Gegenstand vornehmlich von diesem selbst aus dialektisch behandelt, und Eunomius, welcher ihn apologetisch und polemisch gegen die kirchliche Gesinnung zu erhärten strebt, stellen sich das göttliche Selbstverhalten als Naturprozeß nach außen und das göttliche Wesen als Naturwesen vor. Darum ist einerseits Gott das ungezeugte Wesen, welches nicht sein eigen Wesen, sondern nur Anderes zeugt, wie er bei Aristoteles der unbewegte Beweger, das Unbewegte ist, das nicht sich selbst, wohl aber alles Andere bewegt. Andererseits ist zwar der Sohn nicht eines unter den Erzeugnissen, Gebilden und Geschöpfen, wohl aber Erzeugniß, Gebilde und Geschöpf des Unerzeugten, Ungebildeten, Unerschaffenen. Er ist nicht das andere Moment der concreten göttlichen Selbstbestimmung, sondern das Produkt eines blos subjectiven, abstracten Willens. In Ermangelung solcher Selbstbestimmung fallen Subject und Object in Gott als Unbestimmtheit und Bestimmtheit, als abstractgöttliches und erstarrtes Weltwesen auseinander, und kömmt es auch

zu keiner concretschlechthinigen Selbstbeziehung beider aufeinander, oder zu dem die Subjectivität und Objectivität des göttlichen Selbstverhaltens vermittelnden heiligen Geiste. Indem aber die Eunomianer die naturnothwendige Stellung, welche Gott in der Zeugung des Sohnes und in der Hervorbringung des Geistes zu sich selbst hat, ihm entreißen und zwischen ihn und die Creatur, zwischen den absoluten und geschöpflichen Geist verlegen: fallen sie nicht so fast in Betreff der Wirklichkeit und des Bewußtseins in den Gnosticism zurück, als daß sie sein Princip in letzter Reinheit losschälen. Nach diesem besteht die Vollkommenheit im naturnothwendigen Wissen Gottes und wird darum der absolute Geist verendlicht und der endliche verabsolutirt oder jener von diesem vollständig begriffen.

Die Kappadocier weisen nun dem Eunomianism in Betreff der Fassung der Wirklichkeit den Verfall in den Manichäism nach, zeigen aber auch positiv, daß sich durch die göttliche Zeugung nicht ein Dualism oder Wesenswiderspruch, sondern ein schlechthiniger positiver Unterschied des absoluten Wesens bei schlechthiniger Wesensgleichheit ergebe; weßhalb auch das Zeugen und Gezeugtwerden nicht ein Drittes, das Hervorgehen, ausschließe, sondern fordere. In Betreff des Bewußtseins erklären sie sich gegen jene völlige Erkenntbarkeit Gottes und jedes sich selbst übernehmende Wissen, sprechen aber seine relative Erkenntniß an. Dabei enthüllen sie die Abhängigkeit dieser Richtung von Aristoteles und seine Unzulänglichkeit. Mit jenem Ueberschlagen der Trennung und Identification des Göttlichen und Geschöpflichen in Leben und Bewußtsein war sie allerdings auf die Gemeinsamkeit der heidnischen Weltanschauung und insbesondere auf den Punkt zurückgekommen, auf dem sich Plato und Aristoteles berühren. Weßhalb auch ohne Weiteres die heidnische Philosophie gerne als die Mutter der Häresie und zwar die platonische zunächst als die der gnostischen, und die aristotelische als die der gegenwärtigen betrachtet wird. Es hatte nun zwar Origenes mit Nachdruck zwischen dem vom Heidenthum verschränkten und dem natürlichgesunden Wissen, der reinen Gewißheit des

mathematischlogischen Axioms und des persönlichen Glaubens zu unterscheiden und dem Christenthum die Wissenschaftlichkeit nicht gegen, sondern für den Glauben zu gewinnen gesucht. Allein die Ausführung war ihm nicht ebenso gut gelungen, als er dem Princip nach im Rechte war. Daraus ist es erklärlich, ob auch nicht durchaus zu billigen, wenn eine Richtung, an deren Spitze Epiphanius steht, gegen die Wissenschaftlichkeit überhaupt gestimmt ist, sie als solche für die Quelle oder mindestens für die Pflegerin aller Häresie betrachtet, und ihr weniger durch den wissenschaftlich gebildeten und concreten Glauben, als durch ihn in seiner unwissenschaftlichen Haltung begegnet haben will.

Drittes Hauptstück.

Das persönliche Leben Gottes.

Semiarianism, Tritheism, Symbolum Quicunque.

Nach dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa ist das göttliche Wesen in Vater und Sohn, und nach dem ersten allgemeinen zu Constantinopel im heiligen Geist ebenso schlechthin eigenthümlich oder unterschieden, als nach jenem der Vater und Sohn, und nach diesem der heilige Geist desselben schlechthinigen Wesens sind. Sonach sind Vater, Sohn und Geist im göttlichen Wesen und dieses in ihnen schlechthin sowohl unterschieden als geeint; die drei göttlichen Personen sind des schlechthinigen Wesens in gleich schlechthiniger Eigenthümlichkeit mächtig; in Gott sind Einheit und Unterschied schlechthin vermittelt. Es ist die Aufgabe, diese Vermitteltheit auch zu formuliren. Einerseits sind zu diesem Behufe die zuletzt abgewiesenen Richtungen in ihre innersten Gewinde zu verfolgen, und andererseits vermag das menschliche Bewußtsein zur Vermitteltheit der Einheit und des Unterschieds in Gott nur durch die darauf gegründete Vermitteltheit der Einheit und des Unterschiedes Gottes und des Menschen in Christus zu gelangen; mit welch Doppeltem inzwischen aber

auch dem Semiarianism seine letzte Lebenskraft entschwindet. In der ersten Hinsicht gilt es das nähere Eingehen sowohl auf die Subordination des Sohnes unter den Vater, als auf die des Geistes unter den Sohn, welch beide Unterordnungen ebenso, wie der Monarchianism und Subordinatianism überhaupt, deren Beseitigung jene Aufgabe voraussetzt, nur zugleich überwunden werden. Daher sich die drei Kappadocier noch näher auf den Eunomianism und Macedonianism einlassen, während in Ermangelung dessen statt vorwärts nur rückwärts gegangen wird, und Marcellus von Ancyra dem Worte nach, Photin aber auch dem Sinne nach wieder beim Monarchianism eintreffen, und zwar jener beim Sabellianischen, dieser bei Paul von Somosata. Wird aber auch zur Einheit der Einheit und des Unterschiedes in Gott fortgeschritten, jedoch ohne die in der zweiten Hinsicht erwähnte Vermitteltheit zu besitzen: so kommen gleichwohl Einheit und Unterschied im Tritheism nur äußerlich zusammen, weßhalb auch hier zuletzt wieder uns ein Rückfall in die längst überwundenen Formen, nur um so auffallenderen Gepräges, entgegentritt.

Selbst der Versuch einer abschließenden Erledigung fraglicher Aufgabe wird erst gemacht, nachdem der Monophysitism über die Einheit und den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christus zu entscheiden gestrebt hatte. Wie aber von den Pneumatomachen die Selbstunterscheidung Gottes in Vater und Sohn und seine Selbstbeziehung im heiligen Geist, und noch bedeutsamer von den Eunomianen der Geist im Verhältniß zur Unmittelbarkeit des Vaters und zur Mittelbarkeit des Sohnes, und von den Monophysiten die Einheit und der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christus unvermittelt hin-, oder blos zusammengestellt werden: so geschieht es auch in dem aus dem Monophysitism hervorgehenden und dadurch bestimmten Tritheism, daß er einerseits die Momente der Selbstunterscheidung Gottes unter sich und diese und das Moment seiner Selbstbeziehung und andererseits diese sämmtlichen Bestimmungspunkte oder Personen in Gott und die göttliche Wesenheit, damit aber auch endlich die göttliche Natur und die

Welt nur unvermittelt aneinanderbringt. Die Personen sind besondere Naturen, bloße Individuen (ἰδικαι φυσεις), die göttliche Wesenheit ist die allgemeine Natur, die Gattung (κοινη φυσις), und beide werden unmittelbar zusammengerückt. So vom Gründer des Tritheism Philoponus unter dem Vorgange von Askusnages. Entweder wird nun diese Fassung in Einem Athemzuge für die Vermitteltheit selbst ausgegeben und in ihrer Naktheit hingestellt. So reden Conon und Eugen beim römischen Stuhle orthodox von gleichwesentlicher Dreiheit (τριας ὁμοουσιος, ὁμοφυης) und doch wieder von Theilwesen, Individuen (μερικαι οὐσιαι, ἰδικαι φυσεις). Oder es steigert sich das Ganze in seine letzte Consequenz, und läßt sofort seine Fittiche leer und ermattet herabsinken. Es geschieht durch Damian. Einerseits werden die drei besondern Naturen und die Eine allgemeine Natur in krystallisirter Gleichheit im Tetratheism in's Glied gestellt. Andererseits sinken die drei Personen, welche sich anfangs zur Wesenheit als individuelle Realitäten zur abstracten Allgemeinheit, als Exemplare der Natur zu ihrem Geschlecht oder ihrer Art verhielten, nun zu bloßen Eigenschaften der erstarrten Einen Natur zusammen, womit der Tritheism zum potenzirtesten Sabellianism geworden ist. Tritt endlich auch Philoponus gegen die Ewigkeit der Welt in die Schranken, so accentuirt sich darin nur die Unvermitteltheit seiner Gegensätze, ohne daß er den Unterschied nach Princip und Ziel zu begründen vermöchte.

Anders die katholische Behandlung des Gegenstandes und zwar nach ihren beiden Seiten, der theologischen und kirchlichen. In jener Hinsicht gehen bereits die Kappadocier darauf ein. Basilius nimmt göttliche Personen und göttliche Wesenheit in der Besonderung und Allgemeinheit desselben Wesens zusammen. Gregor von Nazianz hält die Wesenheit und das wesentliche Selbstverhalten (οὐσια und διαφορον σχεσεως), einigermaßen auch noch das Dasein oder die Erscheinung Gottes in den Personen (διαφορον ἐκφανσεως) auseinander, ohne zu trennen. Gregor von Nyssa betrachtet die drei Personen als die drei Momente der Selbstbestimmung, in welchen

der absolute Geist in Aehnlichkeit des unsrigen sich auf sich selbst bezieht. Einmal aber stellen diese Männer ihre Auffassung als vorläufige und noch näher zu bestimmende Gedanken hin, wie sie denn schon einander gegenseitig vorarbeiten, sich ergänzen und berichtigen, und lassen die ganze Sache späterem Abschlusse offen. Dann geben sie aber auch zugleich auf die Vermittelung des Göttlichen und Menschlichen in Christus und von hier aus auf die des Creatürlichen als solchen ein. Darum kömmt es auch hier noch schließlich, wie bei Origenes vorwiegend speculativ, mit mehr Beachtung der religiösen und creatürlichen Wirklichkeit in Gregor von Nyssa abermals zu einer Art System. Beginnen nun diese Theologen die nähere Entwicklung unserer Lehre, und halten sie dieselbe auf möglichst breiter Basis im Flusse, auf daß seiner Zeit ihr Guß in feste Form um so besser gelingen möge: so hat sich die kirchliche Firirung dieses Gegenstandes, nachdem er in obiger Weise wissenschaftlich positiv und dogmatisch negativ oder in häretischer Vorschnelligkeit behandelt worden war, im Symbolum Quicunque niedergelegt. Es enthält in geordneter Aneinanderreihung die kirchlichen Einzelbestimmungen über alle Seiten des göttlichen Wesens, setzt diese durch die über das Gottmenschliche, wie letztere durch erstere, in's Licht, und überläßt es der Wissenschaft und der frommen Gesinnung, den Geist, der das System und seine Einzelheiten als seinen Organism und seine Organe gebildet hat, in der Vermitteltheit seines Lebens zu erkennen und zu bethätigen.

Zweite Abtheilung.

Das gottmenschliche Wesen.

Durch das Verhältniß Gottes zu sich selbst wird dasjenige Gottes zum Menschen und durch jenes und dieses zumal das des Menschen zu sich selbst bestimmt. Die Besitzergreifung vom Gottmenschen verläuft darum auch derjenigen von Gott gemäß. Die

Wahrheit des Bewußtseins von ihm geht über die unvermittelte Einheit oder über die Unmittelbarkeit Gottes und des Menschen, über ihren unvermittelten Unterschied oder über ihre Mittelbarkeit und endlich über die unvermittelte Einheit jener Einheit und dieses Unterschiedes Schritt für Schritt zur allseitigen Vermitteltheit fort. Aber auch eine entsprechende Stellung des Menschen zu sich selbst ist jedes Mal dabei als Voraussetzung oder Ziel in Gedanken.

Im letzten Bewußtseinskreise wurde das schlechthinige Wesen vom Monarchianism blos als Natur oder Sein und Substanz gefaßt, diese aber in der Richtung des Paul von Somosata zu ebenso einseitigem Prozeß als Thätigkeit und Subject gespannt. Damit wird die göttliche Subjectivität oder Selbstthätigkeit zum Gegenstand der Bewußtseinsbewegung. Die nicht durch ihre eigne Natur schechthin vermittelte Subjectivität kann sich jedoch nur verendlichen, was in der Unterordnung ihrer Momente geschieht. Dieser göttliche Subjectivism ist selbst wieder zunächst unitarisch und dann unvermittelt unterschieden, worauf eine sich beiderseits abstumpfende Einheit noch folgt. Im Arianism sind Vater und Sohn in der subjectiven, abstractsittlichen That geeint, indessen es im Eunomianism zur vollständigen Trennung und Unterordnung beider kömmt, bis im Macedonianism die Subjectivität in der Form des Geistes zwischen blos natürlichem Sein, bloßer Geschöpflichkeit und blos subjectiver Abstractheit oder bloßer Kraft einherschwankt. Endlich wird auch noch ein Gang über die Eine Natur und die in ihre drei Momente sich zersetzende Subjectivität hinaus versucht und die in dieser sich bestimmende und in jener bestimmte Wesenheit erreicht, sie jedoch gleichfalls nur abstract oder als leere Allgemeinheit aufgefaßt. Die Wahrheit des Bewußtseins findet sich dagegen nur im concreten, sich subjectiv und objectiv zumal bestimmenden schlechthinigen Wesen oder da zu Recht, wo Wesenheit, Subjectivität und Natur und in ihnen wieder ihre Momente zum concretschlechthinigen Leben vermittelt sind.

Denselben Verlauf nimmt die Bestimmung des Verhältnisses Gottes und des Menschen und dieses zu sich selbst. Wir wissen,

daß sein Wesen ist, Hervorgebrachtes und Sichhervorbringendes in der Vermitteltheit des Geistes durch die Vermittelung seiner und Gottes, der creatürlichen und schlechthinigen Selbstbestimmung, zu sein. Die Wahrheit des Menschen ist, daß in ihm Natur, Sein, Subject, That, Prozeß zum Geiste und damit auch creatürlicher und göttlicher Geist vermittelt sind. Der Apollinarism nun faßt die Beziehung Gottes und des Menschen unitarisch. Der Mensch schrumpft trotz des Anlaufs zur Subjectivität immer wieder zur bloßen Natur zusammen. Zu dieser verhält sich Gott aber unmittelbar, sein Verhalten zu ihr ist nicht durch des Menschen Subjectivität ermittelt. Im Nestorianism dagegen ist der Mensch ebenso einseitig bloße und darum abstracte, starre Subjectivität. Nicht durch die menschliche Natur oder die göttliche schöpferische Thätigkeit vermittelt, verträgt sie auch nicht die schlechthinige Vermittelung durch die Selbstobjectivirung Gottes in Christus. Gott und Mensch kommen nicht über die Mittelbarkeit hinaus. Die eutychianisch-monophysitische Richtung endlich versucht es, im Menschen Substanz und Subject und in Christo Gott und Mensch zusammenzubringen, gelangt aber so sehr nur zur Einheit des allgemeinen Wesens, nur zur wesentlichen nicht persönlichen Einheit, daß sie in dem aus ihr entsprungenen Tritheism ihr treuestes Nachbild erkennt. Auch auf diesem Felde findet das Bewußtsein den Frieden erst, indem es, über jede dieser drei einseitigen Bewußtseinsformen hinwegsetzend, die concrete Vermitteltheit Gottes und des Menschen und des letzteren wieder in ihm selbst, in Christo gewinnt.

Erstes Hauptstück.

Die Realität des Gottmenschen.

Apollinaris, Hilarius von Poitiers, die Synode von Alexandrien.

Nach Apollinaris ist in Christus Gott mit dem Menschen ohne dessen selbstbewußte Selbstbestimmung, ohne menschliche Vernunft und

darum unmittelbar mit der menschlichen Natur verbunden, in deren Seele allerdings die allgemeine Voraussetzung der Geistigkeit sich befindet. Das Gegentheil, behauptet er, würde gegen Gott und den Menschen, den Begriff des Wesens und der Subjectivität und damit gegen den Charakter der menschlichen und göttlichen That verstoßen. Es ist unmöglich, daß zwei vollkommene Wesen Eins seien, daher das menschliche in Christus ohne vernünftige Zuspitzung ist. Auch müßte er, wäre in ihm eine wirkliche menschliche Subjectivität, sündigen können, was nicht zulässig ist. Wie könnte er überdies als menschliche Einzelheit die menschliche Gesammtheit erlösen? Endlich kann Gott allein, als über Sünde und Tod erhaben, davon befreien, ohne daß er des menschlichen Geistes dazu bedürfte. Indem Apollinaris die Vollkommenheit blos quantitativ, die Realität blos als Masse denkt, betrachtet er einen und denselben Menschen das eine Mal als vollkommen, das andere Mal als unvollkommen. Bald ist er ihm vollkommenes Wesen, wenn er außer Leib und Seele auch den beide in Ordnung haltenden Geist hat, bald gehört ihm zur Vollkommenheit des Menschen, daß er auch sündigen, unvollkommen sein könne. Die Subjectivität vermag er sich nur als unerfüllte, unvermittelte, abstracte Einzelheit vorzustellen. Darum ist ihr Thun auch gegen das vereinzelnde Verhalten der Sünde und des Todes überhaupt machtlos sowohl in Beziehung auf die Stellung des thätigen Subjects zu sich selbst als auf die der Uebrigen zu sich durch es. Und zwar liegt dies im Wesen, nicht in etwaiger Selbverkehrung oder Gestörtheit der Subjectivität. So abstract machtlos sie ist, so abstract und unvermittelt und blos mechanischäußerlich ist aber auch die Macht Gottes.

Dies ist es, womit der kirchliche Geist theils im Allgemeinen, theils im Besonderen sowohl negativ als positiv auf den Apollinarism eingeht. Athanasius weist zugleich mit dieser ersten irrigen Auffassung auch die zwei übrigen, welche noch möglich sind und in der Folge auch wirklich zum Vorschein kommen, von vorn herein ab; mit der blos unmittelbaren Einheit die blos mittelbare und die unvermittelte Nebeneinanderstellung beider. Er besteht darauf, das Ver-

hältniß Gottes und des Menschen in Christus dürfe weder in der Form der Zusammensetzung, noch in derjenigen der Trennung, noch in derjenigen gedacht werden, als wornach die Vereinigung durch den Fortschritt geschähe. Gregor von Nazianz hebt als innern Widerspruch hervor, in Betreff der Person Christi, daß sie, weil ohne Vernunft, unvernünftig und unsittlich sei, in Betreff seines Werkes, daß er nur den Leib und nicht vor Allem gerade dasjenige, worin die Sünde ihren Sitz habe, solle erlöst haben. Denn was nicht zu seiner Person gehöre, wie hier der menschliche Geist, für das sei auch seine persönliche Selbstbestimmung oder sein Werk nicht. Allerdings, bemerkt er, können zwei schlechthinige Wesen nicht Eins sein, so wenig als es zwei solche geben kann. Schlechthiniges und vollkommenes Wesen ist jedoch nicht identisch. Wohl aber können das schlechthin vollkommne Wesen und das vollkommne menschliche Wesen Eins sein. Beider ist die Vernunft. Bedarf einerseits der Mensch zu seiner Vollkommenheit ihrer, so ist andererseits Gott mit ihm einig nur durch sie. Sind die schlechthin verschiedenen göttlichen Personen nur Eins im schlechthinigen Wesen, so ist das schlechthin verschiedene göttliche und menschliche Wesen nur Eins in der Gemeinsamkeit der Persönlichkeit.

Vom Mittelpunkte der Schwierigkeit aus bewegen sich Gregor von Nyssa und Hilarius von Poitiers. Die Höhe der orientalischen Anschauung und die Tiefe des occidentalischen Gedankens begegnen sich in ihnen. Der Einheit Gottes und des Menschen, entwickelt jener, steht die Bestimmtheit, Afficirbarkeit, Passibilität des Menschen, das παϑος nicht im Wege. Dieses ist theils physischer, theils ethischer Art. Ersteres fällt als solches, wie etwa, daß Christus ißt, wächst, nicht in das Gebiet des Guten und Bösen. Die ethische Bestimmbarkeit des Menschlichen aber dient dem Heilande, sich überall, in Schmerz und Freude, von Gott rückhaltlos bestimmen zu lassen. Die Trennung des Leibes und Geistes im Tode endlich ist so wenig ein der Einheit des Menschen mit Gott widerstrebendes παϑος, daß damit sogar auch jenes erste auf immer überwunden wird. Der Subjectivität ist es keineswegs wesentlich, zu sündigen oder sich ver-

kehrt zu bestimmen; vielmehr widerspricht die verkehrte Selbstbestimmung oder die abstracte Subjectivität dem menschlichen Wesen. Allein nicht blos möglich, sondern selbst Forderung sowohl des göttlichen als menschlichen Wesens ist es, daß Gott wahrhaft und vollkommen Mensch werde. Gott als Gott ist nicht einseitig, etwa blos barmherzig, sondern auch gerecht und weise. Es liegt im negativen Geist, in dessen Macht der gefallene Mensch ist, sich nicht herab-, sondern hinaufzuspannen und so seine Beute nur gegen etwas Höheres fallen zu lassen. Darum wird ihm der mit Gott persönlich geeinte und vollkommene Mensch, der Gottmensch, dafür überlassen. Weil er aber so mit Gott geeint ist und darum auf der schlechthinigen Positivität steht, ist seine Negativität gegen das Böse mächtiger als die abstracteste Spannung und Aufblähung des negativen Geistes gegen ihn. Freilich mit einem vorher schon vorhandenen menschlichen Subject, zeigt Hilarius in seiner Schrift über die Trinität, einigt sich Gott nicht nachträglich. Wie in ihm schöpferische und erlösende Thätigkeit nicht auseinander fallen, obwohl sie sich zeitlich durch die Selbstzeugung des Menschengeschlechts vermitteln, so treffen auch der geschöpfliche und menschliche Ursprung Jesu in seiner Empfängniß und die Menschwerdung Gottes so zusammen, daß Christus in keinem Augenblicke unvermitteltes und abstractindividuelles Subject wäre, so wenig als er je bloße menschliche Allgemeinheit ist. Aus diesen Gründen verwarf die Synode von Alexandrien (362) die Lehre des Apollinaris, des jüngern. Ein Urtheil, welches von Damasus von Rom (376) und von dem allgemeinen Concil zu Constantinopel (381) bestätigt ward.

Zweites Hauptstück.

Das Selbstverhalten des Gottmenschen.

Nestorius, Cyrill von Alexandrien und das Ephesinum.

Apollinaris betrachtet die menschliche Subjectivität als dem menschlichen Wesen oder der Idee Gottes vom Menschen, dem Menschen

in Gott, unangemessen. Denn er denkt sie abstract. Damit nun doch in Christus Gott und Mensch vollkommen einig seien, stumpft er dem menschlichen Wesen seine Subjectivität ab und läßt die Menschheit des Heilandes ohne Geist, und weil er beim Menschen Leib, Seele und Geist zählt, quantitativ unvollkommen sein. Allein, fragt die Nestorianische Richtung, muß denn Gott und Mensch in Christus gerade so geeint sein? Ein Apollinaristischer Mensch ist darauf und daran, kein Mensch zu sein; also behalten wir einen wirklichen Menschen und lassen wir seine Einheit mit Gott der Art sein, wie er sie vernünftiger Weise ertragen kann. Ist dort die menschliche Unvollkommenheit nur quantitativ: so kömmt hier diese abstracte Subjectivität in qualitativer Bestimmtheit zum Vorschein. Wie aber auf Seiten Gottes die abstracte Subjectivität im Subordinatianism drei Stufen durchläuft: so geht's nun auf Seiten des Gottmenschen und Menschen. Nur, daß hier die erste und dritte vor der zweiten Stufe darum weniger in die Augen fallen, weil es sich auf jenen mehr um ein menschliches, als um ein religiöses Interesse zu handeln scheint. Nach Theodor von Mopsvestia muß Christus als wahrer Mensch auch Regungen der Sünde haben, welche er nur durch die göttliche Gnade überwinden kann. Wirklich wird er ja versucht, und ist die Vereinigung Gottes mit der Menschheit der concentrirteste Gnadenact. Allein es fragt sich dabei, ob nicht allein die Versuchung an Christus herankommt und er die Sünde etwa schon in ihrer Möglichkeit überwindet, sondern ob er auch sich jener öffne. In diesem Falle würde wohl die Gnade auf seine Selbstbestimmung wirken, es wären aber göttliche und menschliche Selbstbestimmung dessen unerachtet nicht innerlich geeint. Daß die Einheit als göttliches Wohlgefallen bezeichnet wird, gewährt noch beiden Deutungen Raum. Wenn aber Diodor von Tharsus in Christus einen Sohn aus Gnade und einen aus Natur, oder für ihn eine uneigentliche und natürliche Zeugung unterscheidet: so fängt schon die Trennung sichtlicher an und trift der Einheit in den Weg.

Zur Entschiedenheit kömmt's bei Nestorius. Gottheit und Menschheit sind im Heilande nicht in der vermittelten Selbstbestim-

mung geeint, sondern treffen nur in ihren Außenseiten aneinander. Sie verhalten sich wie das Kleid und seine Träger, der den Tempel bewohnende Geist und der Tempel selbst. Gemeinschaftlich ist ihnen nur die Verehrung. Darum ist Maria nicht Gottesgebärerin. Wären im Heiland Gott und Mensch in der vorausgesetzten Weise geeint, so müßte Gott geboren werden, leiden, sterben. Wie könnte er dies? Cyrill von Alexandrien, der heilige Vater Cölestin und mit ihnen die auf der dritten allgemeinen Synode, der zu Ephesus (431), sprechende Kirche halten entgegen, der Erst- und Eingeborne seien Eine Person. Denn der wahre Mensch sei nicht das abstracte, sondern das concrete Subject, dessen Selbstbestimmung in allen Momenten und nach allen Seiten von der göttlichen durchdrungen werde, so daß Gott und Mensch hier persönlich geeint seien. Es stehe nichts im Wege, daß Gott sich mit dem Menschen einige. Dieser sei ja nichts ihm Fremdes, sondern sein eigenes Produkt; was aber Gott anlange, so liege es in ihm, sich zu entäußern, indem nur dadurch die Menschheit erlöst werden könne und ihre Erlösung der göttliche Rathschluß fordere. An der abstracten menschlichen Selbstbestimmung hänge es, daß der Mensch mit der Geburt leiblich und in den Bewegungen des Zeitlebens psychisch einseitig gestimmt, d. h. ohne oder gegen seine Selbstbestimmung bestimmt werde, welcher Einseitigkeit Schlußpunkt die Trennung seines bestimmten und bestimmenden Seins, des Leibes und der Seele, das Sterben ist. Indem nun aber Gott, mit dem Menschen persönlich geeint, auch darauf eingeht, hebt er gerade Stufe für Stufe in Christus die Möglichkeit, und durch ihn in der übrigen Menschheit die Wirklichkeit einseitiger Selbstbestimmung auf. Christus wird nicht mit dem Uebergewicht der Sinnlichkeit geboren, wird im Leiden nicht verwirrt und im Tode überwindet er den Tod.

Erweitert sich der in Theodor und Diodor erst begonnene Riß zwischen der gottmenschlichen und menschlichen Subjectivität bei Nestorius zum vollen Bruch: so ist es Theodoret, welcher Unterschied und Einheit unvermittelt zusammenstellt und zwischen der Nestorianischen und der katholischen Entschiedenheit oder der entschiedenen

Vermitteltheit ausgleichen möchte. Er erklärt sich auf der einen Seite im kirchlichen Sinne, auf der andern jedoch kann er von den Grundlagen des Nestorianism nicht lassen. Diese treten jetzt erst recht in's Helle. Das göttliche und menschliche Wesen vom Bewußtsein oder der reinen Wesenheit aus fassend, stellt er sich in Christus das göttliche Wissen als ebenso abstracte, unvermittelte Allwissenheit, wie das menschliche Bewußtwerden, die Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins, als abstracte Unwissenheit vor. Solche zwischen göttliches und menschliches Wesen sich lagernde Abstractheit macht freilich jede wahre Einheit unmöglich. Es ist nur consequent, wenn Theodoret die Einheit Gottes mit Christus im Verhältniß zu seiner Vereinigung mit den übrigen Menschen blos quantitativ bestimmt. Nach ihm wird Christus von der Gnade, welche die Propheten in einzelnen Momenten berührt, in allen erregt und ist keineswegs von einem bloßen Propheten, wie er ausdrücklich bemerkt, wesentlich verschieden.

Drittes Hauptstück.

Die Persönlichkeit des Gottmenschen.

Eutyches, Flavian, die Synode zu Chalcedon.

Die griechische Philosophie ging wohl mit Socrates von der Physik zur Ethik fort und suchte von der Natur den menschlichen Geist zu unterscheiden. Erst in Folge hievon konnte der im Neuplatonism gemachte Versuch einer Verbindung des göttlichen und menschlichen Geistes unternommen werden. So wenig es aber dort zu einem wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Geist kam, so wenig konnte dies Band ein persönliches, von der bloßen Natürlichkeit sich wesentlich unterscheidendes sein. Auf eine verwandte Erscheinung stoßen wir hier. Die Nestorianische Richtung faßt zwar im Gegensatz zu Apollinaris, welcher die Menschheit Christi auf der natürlichen Basis zurückhält, dieselbe als Subjectivität, ohne daß es diese jedoch zur Persönlichkeit oder Macht über die Natur brächte. Wird

nun auch auf diesem Standpunkte noch der Versuch gemacht, über die Apollinaristische, blos unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen und über den nestorianischen, unvermittelten Unterschied beider gleichmäßig hinauszugehen: so kann es gleichwohl nur wieder zu einer natürlichen, wenn auch sublimirten Einheit Gottes und des Menschen kommen. Dies beweist Eutyches. Die Frage hat übrigens einen tieferen Hintergrund sowohl vom Standpunkt Gottes als des Menschen aus. Von jenem aus gestaltet sie sich dahin, ob Gott, wenn der Mensch in seiner unmittelbaren Wesentlichkeit auch geblieben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte, gleichwohl Mensch geworden wäre. Eine Fassung, worüber die Kirche bis jetzt nicht entschied, worauf aber mit Ja zu antworten der unmittelbaren religiösen Anschauung ebenso nahe lag, als sich der entgegensetzten reflektirenden Mittelbarkeit das Nein aufdrängte, während sich dieser Gegensatz innerlich erst bei der durchdringenden Einsicht löst, wornach Gott in vermittelter Einheit Mensch ist. Vom menschlichen Standpunkte aus handelt es sich aber um das Verhältniß von Leib und Seele, als worin das menschliche Wesen bestehe. Jede Richtung stützt sich auf eine andere Vorstellung von diesem Verhältnisse. Der Apollinarism setzt das menschliche Wesen in die unmittelbare Einheit von Leib und Seele und darum das gottmenschliche in dieselbe Einheit von Gott und Mensch. Der Nestorianism hebt dort und deßhalb auch hier den Unterschied einseitig hervor. Eutyches einigt Einheit und Unterschied von Leib und Seele, aber nicht im Geiste, als worin beide vermittelt sind, sondern nur in der Natur. Es mündet ihm demgemäß auch Einheit und Unterschied Gottes und des Menschen im Heiland in Eine Natur aus. Der katholische Standpunkt der allseitigen Vermittelung aber setzt das menschliche Wesen in die Geistigkeit, als worin Leib und Seele sowohl im Unterschied wie in der Einheit sind. Das Verhältniß Gottes und des Menschen in Christo ist sonach das der concreten Geistigkeit, als worin ebensowohl natürlicher Unterschied wie persönliche Einheit ist.

Eutyches lehrt, daß der Herr vor der Vereinigung aus zwei Naturen war und nach derselben Eine Natur ist. Er stellt Unter-

schied und Einheit unvermittelt, diese ausdrücklich abstract, jenen nur dem Worte, nicht aber auch der Sache nach orthodox hin. Der Patriarch Flavian von Constantinopel mit einer Synode daselbst (448) und Leo von Rom machen die Vermitteltheit des Unterschiedes und der Einheit gelten, und in gleichem Sinn erklärt sich die vierte allgemeine Synode, die zu Chalcedon (451). Wie Athanasius für das göttliche Wesen im Ausdrucke *ουσια* und *ὑποστασις* nicht förmlich unterscheidet, so genau er an der Sache hält, während erst in Folge der Nicänischen Synode, um allen Mißverständnissen bei gleichem Glauben und um jeder Bemäntelung des ungleichen Glaubens bei gleichem Worte theils vorzubeugen, theils zu wehren, *ουσια* nur für das Wesen, *ὑποστασις* nur für die Person gebraucht ward: so hatte auch Cyrill die Natur noch bald mit *πραγμα* bald mit *ὑποστασις* bezeichnet, während erst jetzt, nachdem jede Seite des Gegenstandes ihre Stelle in der Vermitteltheit des Ganzen durch die Kirche in förmlicher Bestimmtheit erhalten, für die Naturen der Ausdruck *φυσεις* und für die persönliche Einheit beider in Christus das Wort *ὑποστασις* in ständige Anwendung kam. Der Unterschied der Naturen und die persönliche Einheit erfordern sich hier gegenseitig. Bei Eutyches wird aber auch neben seiner Fassung der Einheit das Bekenntniß jenes Unterschiedes dadurch zum Irrthum, daß er ihn von der Einheit trennt und nur vor ihr gelten läßt. Vor der Menschwerdung aber zwei Naturen anzunehmen, führt zum Nestorianism zurück. In dem Symbol von Chalcedon dagegen beweist das Bekenntniß der persönlichen Einheit *ἐκ δυο φυσεων*, wofür die lateinische Fassung in duabus naturis setzt, daß hier nicht wie bei Eutyches das Vorhandensein der individuellen menschlichen Natur vor der Herabkunft Gottes angenommen, sondern nur an das vorhandene Menschengeschlecht gedacht wird, obwohl erst das Abendland die Vermitteltheit in voller Schärfe hervorhebt.

Dritte Abtheilung.

Das menschliche Wesen.

Wie die concrete Bestimmung des göttlichen Wesens zu der-

jenigen des gottmenschlichen hinführt, so treiben beide zur Feststellung des menschlichen fort. Aber auch die abstracte Bestimmung des Gottmenschen, welche eine gleiche Auffassung Gottes voraussetzt oder einschließt, kann nicht bei der allgemeinen Gestalt, in welcher sie sich im Eutychianism hinstellte, stehen bleiben, sondern schleicht mit ihrer äzenden und zersetzenden Thätigkeit durch alle Glieder und Gewinde des Gegenstandes dahin, bis sie auch sein innerstes Wesen, das sich nicht mehr zersetzen läßt, bloß und offen gelegt hat. So kömmts vom Eutychianism durch den Monophysitism zum Monotheletism. Ein Verlauf, dem das katholische Bewußtsein Schritt für Schritt zur Seite geht und zu seiner Selbstauflösung verhilft. Es aber hat sich dabei nur noch erhärtet und befestigt und, sich selbst bestimmend, zu neuer Selbstoffenbarung vertieft.

Erstes Hauptstück.

Stellung des menschlichen Selbstes in der Theologie.

Die theologischen Schulen und das System Gregor's von Nyssa.

Wie die Thätigkeit dieser Stufe sich in der allseitig vermittelten Bestimmung des göttlichen, menschlichen und gottmenschlichen Wesens bewegt, in welcher erst das Selbst sich wahrhaft findet: so gliedert sich hier auch die objective Form oder die Methode des christlichen Bewußtseins in drei entsprechende Richtungen oder Schulen. Die alexandrinische Schule geht von Gott und den Dingen, wie sie in Gott oder in der Idee sind, aus; die antiochenische vom empirischen Menschen und den Dingen, wie sie sich dem vorstellenden und reflectirenden Verstande zeigen; die cäsareenische sucht Idee und Empirie auszugleichen und arbeitet so dem vermittelnden Takte der römischen in die Hände.

Jene drei Richtungen theilen die Berechtigung dieser in gleicher Weise, so lange sie sich durch einander ergänzen und nicht einzeln verabsolutiren. In diesem Falle aber wendet sich die erste in das orientalische und die zweite in's occidentalische Heidenthum, die dritte

aber in's Judenthum zurück; wie denn auch jene beiden ersten Schulen sich wieder förmlich in einen kirchlichen und häretischen Zweig spalten. Den Kern der Cäsareenischen bilden Gregor von Nazianz, Basilius und Gregor von Nyssa, wovon der erste sich durch die Macht der reflektirenden Rede, der zweite durch die Handlung und der dritte durch die Theorie, und Praxis begründende und vermittelnde, innerste Geistesthat der wissenschaftlichen Speculation auszeichnet. Bildet Origines den scientifischen Höhepunkt der vorigen, so er den intellectuellen Mittelpunkt dieser Stufe. Geht die origenistische Idee nicht selten in wichtigen Punkten und überhaupt gerne, nicht allein in's Unbestimmte, sondern auch in's Unbestimmbare, weil in's Widersprechende hinaus: so strebt die des Nyssener's (331 bis um 400) dagegen sich in der menschlichen Wirklichkeit zu consolidiren und durch die natürliche Welt zu vermitteln. Weil aber hier erst wissenschaftlich entworfen ist, was sich in der Kirche im Lauf von Jahrhunderten faktisch bestimmt: so fehlt es sich auch nicht, daß die verschiedenen Auffassungsarten sich gleicherweise hieran anzulehnen streben und über Manches in diesem System geradezu die christliche objective Selbstbestimmung hinausgeht.

Natur und Selbstbestimmung, Macht und Wille Gottes — so lehrt es — sind schlechthin vermittelt, und jene hat nur an diesem ihr Maas. Alles wirkliche Sein, daher auch das der Natur und Menschheit, der Substanz und Intelligenz beruht hierauf. Der Mensch ist sein wahrhaftiges Bild, daher Gott und Mensch in und durch einander erkannt werden. Er ist aber auch Bild der Welt, oder vielmehr die Welt im Kleinen. Wie in einem kleinen Stückchen Glas das Weite, spiegelt sich in seiner Einzelheit das Universum. Die Ideen und Energien der Dinge sind in Gott und in der Seele analog, daher diese zu ihm durch jene geführt wird. Die Seele ist, im Gegensatz zum Spiritualism und Dualism des Origenes, nicht ohne den Leib. Der Fluß, das Werden, die Entwicklung ist dem Geschöpfe wesentlich und zwar der Seele und dem Leib. Aber auch die Auferstehung des Leibes ist nöthig, da die Seele fortdauert und der Mensch die Seele nur mit dem Leibe hat, an und mit dem

sie sich selbst entwickelt. Worin aber besteht diese Entwicklung? Hier fließen bei dem Nyssener widersprechende Bestimmungen ineinander. Um sie, sowie das Verhältniß ihres positiven Unterschiedes, der physischen, sittlichen und religiösen Entwicklung, aus dem Princip zu bestimmen: muß erst in den Unterschied des Unterschiedes selbst, in den des positiven und negativen Gegensatzes und damit in dessen Ab- und Ungrund hineingeleuchtet sein. Dies geschieht durch Augustin, welcher, der Zeit nach mitten in dieser Stufe bereits, die dritte begründet, indessen die gegenwärtige allgemach sich den Grenzen ihres Lebens nähert.

Zweites Hauptstück.

Mißdeutung des menschlichen Selbstes.

Durch die monophysitischen Partheien.

Im Monophysitism wendet sich der Eutychianism nach innen und es verfolgen sich hier die apollinaristische Unmittelbarkeit und nestorianische Mittelbarkeit, seine abstracte Einheit und sein abstracter Unterschied, welche in ihm noch unmittelbar neben einander stehen, in minder ausgedehnten und augenfälligen, darum aber nur um so pikanteren Kreisen. Philoxenus streift das äußerliche ἐκ δυο φυσεων ab, weßhalb er ja eine Verwandlung oder sich verzehrende unvermittelte Einheit gar nicht behaupten könne; Severus will innerhalb Christi nur die nestorianische Zweiheit, nicht aber den Unterschied beseitigt haben. Statt nun aber zur Vermitteltheit beider Seiten und zur Ueberwindung des Eutychianism und Nestorianism zu gelangen: tragen sie nun beide ineinander hinein. Die Consequenz hievon offenbart sich sowohl am göttlichen als menschlichen Wesen und hier bis auf seine letzte Innerlichkeit hindurch. Im Theopaschitism, mit dem Patripassianism nur verwandt, keineswegs identisch, leidet das göttliche Wesen oder ist menschlich afficirt unmittelbar, nicht mittelst seiner Selbstentäußerung; dagegen bei den akömetischen Mönchen der Unterschied Gottes und des Menschen ein solcher ist,

daß Gott überhaupt gar nicht leiden kann. Der eine und selbe Satz, unus de trinitate passus est, wird daher von jenen abstract gesetzt, von diesen abstract negirt, vom katholischen Bewußtsein aber in jenem wie diesem Sinne negirt und concret ponirt.

Beim Menschen kömmt wieder seine leiblichsubstanzielle und seine geistig subjective Seite in Betracht, worauf dann endlich die wesentliche Gemeinsamkeit beider oder das in beiden sich bestimmende menschliche Wesen an's Licht tritt. Ist die Leiblichkeit Christi unmittelbar mit Gott geeint: so kann zwischen ihr und der allgemeinen Leiblichkeit oder Natur, als worin die Einzelheiten negativ und positiv auf einander eingehen, sich gegenseitig nehmen und geben, und sonach im Großen und Kleinen Vergehen und Entstehen wechselt, gar keine Gemeinschaft bestehen. Der Leib Christi ist unmittelbar und ohne Weiteres jeder Verweslichkeit (φθορα) entnommen. So die Aphthartodoketen. Wird aber der Unterschied des Menschen von Gott seiner Leiblichkeit nach unmittelbar gelten gemacht, so ist die Leiblichkeit Christi ebenso verweslich, als die jedes andern Menschen. Die φθορα kömmt ihr nicht blos in dem Sinne zu, daß der Leib Christi gleich dem aller Menschen, auch des paradiesischen Adams, durch Speise und Trank mit der allgemeinen Natur in einem vorübergehenden, den vollen und bleibenden Verkehr erst vermittelnden, Verkehr steht. Wie der Leib der Menschen, in Folge der Trennung Adams von Gott im Tode von der Seele abgeschieden, im ganzen Verlauf der Weltzeit dem allgemeinen Naturgeist überantwortet wird und in diesem Sinne verwest: wiederfährt's auch dem Leib Christi. So die Phthartolatren. Das katholische Bewußtsein negirt beides und setzt die Leiblichkeit Christi in concreter Vermittelung. Als wahrer menschlicher Leib bedarf er Speise und Trank. Die Trennung des Leibes und der Seele im Tode Christi ist aber nur das augenblickliche Umschlagen der noch nicht vermittelten Einheit in die bleibende. Bleibt doch Gott mit beiden auch im Tode vereint, weßhalb er sie gerade durch diesen zur ewigen Einheit vermittelt. Daher verwest der Leib Christi im Grabe nicht nur nicht, sondern ist der

Eckstein, an dem alle Menschenleiber sich allmälig und einst zusammt zur Unverweslichkeit erheben und erstehen.

Was nun aber in keiner Weise der φθορα, dem Vergehen, unterliegt, dem kömmt auch in keiner ein Werden zu. Es war darum ganz in der Ordnung, daß sich die Aphthartodoketen zu Aktisteten fortbildeten, nach welchen der Leib Christi ungeschaffen ist, damit aber auch wieder in den Apollinarism zurückgegriffen wird. Ebenso folgerichtig aber auch gingen die Phthartolatren, nachdem das leibliche Gebiet durchwandert war, in der Form der Agnoeten auf den Boden des menschlichen Geistes über. Die abstracte Subjectivität macht hier ebenso den Mittelpunkt aus, als es sich dort um die abstracte Substanz handelt. Wie sein Sein, so hat der Mensch auch sein Bewußtsein durch Gott. Dieses schwindet nicht minder im abstracten Unterschied von Gott als bei der abstracten Einheit mit ihm. Ist in Christus der Mensch mit Gott der Art geeint, wie bei den Aktisteten: so hat er kein bestimmtes menschliches Bewußtsein. Fehlt ihm ja doch schon die Voraussetzung dazu, das menschliche Sein. Ist aber der Mensch in ihm abstract von Gott unterschieden: so fehlt ihm eben das lebenskräftige Band der Creatur mit Gott, die Vernunft oder das Bewußtsein in seiner Concretheit. Auch im paradisischen Menschen ist dieses nicht schlechthin, sondern, weil verursacht oder auf das Werden gebaut, eben an die Entwicklung gewiesen. Diese ist aber nicht an sich die negative des gefallenen Menschen, geht nicht nothwendig durch das Nichtwissen dessen, was der Mensch zu wissen hätte, hindurch. Wegen der Vermitteltheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus ist auch die Entwicklung seines Bewußtseins eine vermittelte; und zwar nicht blos etwa so, daß all seine positiven Momente sich stätig ineinander bewegen, sondern die positive Bewegung vollzieht sich auch mittelst stufenmäßiger Abweisung der negativen, abstracten, wie sie dem menschlichen Geiste dermalen eigen ist. Wird nun aber Leiblichkeit und Bewußtsein abstract gefaßt oder in letzterer Hinsicht der menschliche Geist, die Subjectivität des Menschen, in's abstracte Bewußtsein gesetzt: so gestaltet sich auch die im Wirken oder in der Energie erscheinende Einheit beider abstract. Damit

war endlich noch die Forderung gestellt, auf den tiefsten Punkt, das leiblich und geistig, zum Wirken und Bewußtsein und mittelst beider zum Handeln sich bestimmende Wesen, auf die Selbstbestimmung, den Willen, auf die reine Wesenheit einzugehen.

Drittes Hauptstück.

Kirchliche Feststellung des menschlichen Selbstes.

Monotheletism, Maximus, das sechste allgemeine Concil.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen sowohl an sich, als in seinem Verhältnisse zu Gott und dem Gottmenschen, fordert jetzt entscheidende Antwort. Der Monotheletism giebt sie im Sinne des Monophysitism, den er auf den kürzesten, damit aber auch auf denjenigen Ausdruck bringt, worin sie sich gegenseitig vernichten. Substanz und Subject, Natur und Wille, Bestimmtes und Bestimmung werden im Wesen zugleich abstract unterschieden und geeint, oder getrennt und identificirt und so mit dem Wesen aufgehoben. Sie werden's schlechthin, werden sie's ja in Gott. Im Monotheletism wird im menschlichen Wesen erst von der Natur der Wille getrennt und dann auch dieser vom göttlichen Willen verschlungen. Dagegen macht Maximus der Bekenner gelten, daß Natur und Willen zusammengehören, im göttlichen Wesen schlechthin, im menschlichen relativ, indem es sein Hervorgebrachtwerden voraussetzendes Hervorbringen, sein Bestimmtwerden voraussetzendes Bestimmen sei. Natur und Selbstbestimmung sind bei Gott ebenso schlechthin vermittelt, als es inner dieser ihre Momente sind. Darum sind auch die Bestimmungspunkte oder Personen wie die Bestimmtheit oder Natur absolut. Beim Menschen sind sie geschöpflich vermittelt. Dort und hier sind Natur und Wille concreter Weise geeint und unterschieden, wie dieser in seinen Momenten selbst es ist; dort schlechthin, hier, indem der Mensch sich bestimmt, wie er bestimmt ist. Bei Gott und Mensch sind daher, weil Eine Natur, auch Ein Wille, der sich aber gemäß der schlechthinigen und relativen Seinsweise dort in drei göttlichen

Personen, hier in drei Acten bestimmt. Sind so im Menschen selbst Substanz und Subject und in diesem wieder oder im sich selbst bestimmenden Willen Unterschied und Einheit vermittelt: so hat der seiner Natur nach von Gott unterschiedene Mensch an seinem Willen das Princip der vermittelten Einheit mit ihm. Der Mensch muß durch seinen Willen Gott ebensowenig widersprechen, als er durch ihn mit ihm identisch wäre. Es vermögen und verlangen darum in Christus göttliche und menschliche Selbstbestimmung vollkommen vermittelt, oder Gott und Mensch in persönlicher Einheit zu sein. Endlich widerspricht es sich auch nicht, daß im menschlichen Wesen Natur und Wille zusammengehören und dennoch jene nothwendig und dieser frei sei. Vielmehr ist die Bestimmtheit oder Natur nicht ohne das bestimmende Princip und dieses nicht, ohne daß es von sich bestimmt wird, oder ohne Bestimmtheit; wovon jenes und dies bei Gott schlechthin, beim Menschen auf den göttlichen Grund hin gilt. Solchermaßen behauptet Maximus die vermittelte Stellung der Momente des Willens und dieses und der Natur im menschlichen Wesen, indem er vom Verhältniß dieser Stellung derselben zu Gott und dem Gottmenschen bis zur Erwägung ihrer Angemessenheit im menschlichen Selbst als solchem herabsteigt. Es erweist sich darin speciell, warum Martin I. und Agatho von Rom und die sechste allgemeine Synode (680) den Monotheletism verwarfen; er bringt es über den abstracten Unterschied und die abstracte Einheit von Natur und Wille im menschlichen Wesen nicht hinaus zu ihrer Vermitteltheit, nicht zum wahren persönlichen Menschen.

Es ist erkannt, wie es dem Menschen wesentlich ist, weder blos unmittelbar oder Natur (Substanz), weder blos mittelbar oder Wille (Subject), noch beides blos unmittelbar oder mittelbar, im Widerspruch oder in der Identification, oder überhaupt unvermittelt, sondern es vermittelt oder persönlich zu sein. Aber auch, wie es ihm zu diesem Behufe, da er geschöpflicher und nicht schlechthiniger Geist ist, obliegt, daß seine persönliche Selbstbestimmung durch die göttliche schlechthinige vermittelt sei. Es ist ihm erforderlich, daß Mensch und Gott, wie der Natur nach auseinander-, so der Persönlichkeit nach

ineinandergehen oder persönlich geeint seien. Dies ist bei Christus, als dem wahren Menschen und Gott, schlechthin der Fall und vollbringt sich an der Menschheit überhaupt durch ihn, so daß ihre Stellung zu Christus gleichfalls weder im bloßen Unterschied, noch in der abstracten Einheit besteht und sie mit ihm ebenso reell und wahrhaft geeint als von ihm unterschieden ist. Damit ist endlich auch derjenige Punkt erreicht, von dem aus die concrete Stellung der Natur und Menschheit einer- und beider und Gottes andererseits und sonach die Gottes und der Welt ihre allwärts eingängliche Beleuchtung erhält.

In den ersten drei Jahrhunderten hat das christliche Bewußtsein, unter Abweisung der heidnischen unmittelbaren und der jüdischen blos mittelbaren Stellung der Welt und Gottes, sowohl der abstracten Einheit als des abstracten Unterschiedes beider, sich als dasjenige der Vermitteltheit Gottes und des Universums überhaupt bewährt. Nachdem es aber sich so in seinem Wesen einmal zusammengefaßt, hat es dies als seine Allgemeinheit und durch seine Allgemeinheit, in allgemeinen Concilien, von innen heraus in förmlicher Begriffsbestimmung an den Tag gelegt. Im ersten und zweiten allgemeinen Concil ist das göttliche, im dritten und vierten das gottmenschliche, im fünften und sechsten das menschliche Wesen, sowohl nach dem Unterschied, je im ersten der beiden Concilien, als nach der Einheit, je im zweiten, und zwar jedes Mal auch in Beziehung auf das beiderseitig andere Wesen in seiner Vermitteltheit bestimmt worden. Das siebente (787) drückte allen bisherigen in der Ordnung, die es mit der Bilderverehrung traf, gewissermaßen das Siegel auf, während schon die beiden vorangehenden ihre Arme über die weitesten Gebiete des menschlichen Lebens ausbreiteten. Indem die fünfte allgemeine Synode über den unvermittelten Unterschied von Natur und Subject im menschlichen Wesen weggeht, überwindet sie, rückwärts blickend, die origenistische, nicht zur vollen Vermitteltheit durchgedrungene Stellung von Gott und Welt, Natur und Mensch, überhaupt. Und indem die sechste über die unvermittelte Einheit von Natur und Subject im menschlichen Wesen hinweg zur Feststellung ihrer Vermittelt-

heit fortschreitet und diese ausspricht: schließt sie auch, vorwärts blickend, die schärfste und vollste Vermitteltheit Gottes ein. Diese hat aber ihre Spitze darin, daß der heilige Geist sich zu Vater und Sohn gleich einig und unterschieden verhält, womit dieselben nicht minder schlechthin aus- als ineinander gehalten werden, oder daß er sowohl vom Sohne als vom Vater ausgeht. Hier aber gehen die griechischmorgenländische und die römischabendländische Kirche auseinander, indem diese mit jener Anerkenntniß sich die Möglichkeit des Fortschrittes sichert, jene aber, davor zurückweichend, sich fernerer wahrhafter Entwicklung unfähig erweist. Der orientalische Substanzialism und der occidentalische Subjectivism der alten Welt werden im Christenthum gleichmäßig überwunden. In der griechischen Kirche hat aber das Bewußtsein nicht die letzte Wurzel beider in Gott selbst ausgerissen und so sich nicht urgründlich davon befreit. Darum ist auch dem Substanzialism in ihr noch immer ein einseitiges Uebergewicht geblieben. Das Umgekehrte findet sich in der Gottmenschheit des Adoptianism, in welchem die Menschheit Christi so abstract subjectiv gefaßt wird, daß Christus nicht in vollständiger Vermitteltheit der Gottheit und Menschheit Sohn Gottes, sondern seiner Gottheit nach nur unmittelbar, seiner Menschheit nach nur mittelbar oder durch Adoption Gottes Sohn ist. Hier wird nicht zur Vermitteltheit fortgeschritten wegen des einseitigen Uebergewichts des occidentalischen Subjectivism über den orientalischen Substanzialism. Die abendländische Kirche schreitet aber auch über die abendländische Unvermitteltheit fort.

Dritte Stufe.

Die Selbstverwirklichung des Menschen und Gott oder die Heiligung.

Von Augustin bis zum siebten allgemeinen Concil.

Auf der ersten und zweiten Stufe hat sich das Wesen von

entgegengesetzter Seite gezeigt. Auf jener kömmt das natürliche Leben zum Vorschein, oder das Wesen, in so fern es ihm eigen ist, außer sich zu sein. Dieß solchermaßen auseinandergesetzte Wesen und seine Auseinandersetzung wird begründet, vermittelt und vollendet durch die transeunte Thätigkeit des Urwesens in der Schöpfung, Erhaltung und in den letzten Dingen. Auf der andern tritt das menschliche Leben in den Vordergrund, oder das Wesen in so fern, als es ihm zusteht bei sich selbst zu sein. Zu sich kömmt aber das menschliche Leben gleichfalls nur, indem Gott, in seiner immanenten Thätigkeit seines ewigen Rathschlusses eingedenk, und sich des Menschen erinnernd, selbst in die Menschheit eingeht. Bei sich oder seiner mächtig ist der Mensch jedoch nicht, ohne daß er sich des natürlichen Lebens bemächtigt, und Gott erlöst ihn nicht ohne die Absicht, ihn auch zu heiligen. Das christliche Bewußtsein versenkt sich darum jetzt in das tiefere, innigere und höhere Band des Gegenstandes der ersten und zweiten Stufe noch auf einer dritten. Dieses Band der Selbstentäußerung und Selbsterinnerung im creatürlichen und göttlichen Leben ist die Selbstbestimmung. Wie indessen das erste und zweite Verhalten des creatürlichen Wesens nur durch die entsprechende That des Urwesens ist: so setzt die menschliche Selbstbestimmung das Bestimmtwerden des menschlichen Wesens durch das göttliche, die Vorbestimmung, diese aber die göttliche Selbstbestimmung voraus. Darin endlich, daß das menschliche Wesen sich darum nur relativ oder im Verhältniß zur allgemeinen menschlichen Wesenheit bestimmt, oder daß jeder Mensch von der Menschheit wesentlich bestimmt wird, liegt es, daß Gott den Einzelnen, wie dieser sich selbst, nur zugleich in Hinsicht auf das Ganze bestimmt.

Gegenstand der Erwägung ist also die Bestimmtheit des Menschen durch Gott, durch die Menschheit (und Natur), und durch sich selbst: sonach die Vorbestimmung, Verwerfung und Erwählung; die creatürliche Gemeinschaft, die Erbsünde, die Gemeinde; die Selbstbestimmung, die Selbstverkehrung und das Selbstbewußtsein oder die Freiheit. Die Selbstbestimmung erstrebt, nachdem auf den

beiden ersten Stufen die Selbstentäußerung und Selbsterinnerung ihr entgegengekommen waren, nun auch für diese, indem sie sich selbst erfaßt und zum Behufe ihrer Selbstdarstellung, die angemessene Gestalt in allseitiger Vermittelung. Es vertieft sich das christliche Bewußtsein nach all jenen Richtungen hin zunächst in das Wesen der Selbstbestimmung, der individuellen, allgemein menschlichen und göttlichen, insbesondere durch Augustin. Dann handelt es sich um die Grundzüge ihrer realen Selbstdarstellung in der Tradition, Schrift und Kirche, und endlich um ihren ideellen Begriff in seiner substanziellen, formellen und speculativen Fassung. Beide letztern Aufgaben fallen aber ihrer Natur nach dem zweiten Theile anheim; und es ist der erste dreifache Punkt, durch welchen diese Stufe zumal den gegenwärtigen oder speciellen Theil abschließt und den zweiten oder allgemeinen hervorruft. Uebrigens schreitet auch hier jedes Mal, wie früher, das kirchliche Bewußtsein über eine einseitige Unmittelbarkeit, Mittelbarkeit und Ausgleichung zur concreten, die wahre Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit voraussetzenden, Vermitteltheit fort.

Obwohl das Princip dasselbe ist, so läßt es doch nicht allein eine mehrfache, sondern sogar entgegengesetzte Fassung zu. Daher die Beantwortung der Grundfrage verschieden ausfallen kann. Um so mehr, als sie sich nur im Ganzen der Theologie erledigen läßt.

Erste Abtheilung.

Die Grundfrage.

Macarius, Leporius, Augustin.

An der Selbstbestimmung hat das menschliche Wesen seinen Unterschied von den bloßen Naturwesen und dem göttlichen Wesen nur, indem es daran zugleich das Band mit ihnen hat. Während jene nur Exemplare oder Uebergangspunkte ihrer Gattung sind, ist es dem Menschen wesentlich, sich durch die Gattung und diese durch

sich zu bestimmen. Darum sind sich Gattung und Individuum dort äußerlich, hier innerlich. Jene äußere, wie diese innere Relativität von Gattung und Individuum ist aber nur, wenn ein Wesen ist, welches weder blos bestimmt wird, wie die Natur, noch sich blos bestimmt, indem es bestimmt wird, wie der Mensch, sondern sich schlechthin bestimmt und dadurch alle Bestimmtheit und relative Selbstbestimmung begründet, vermittelt und vollendet. Es ist sonach der Mensch wesentlich Wille und darin von der Natur verschieden. Gleichwohl ist er sodann nicht voraussetzungsloser, sondern nur im Verhältniß zur gegebnen Objectivität, zur Menschheit und Natur, sich bestimmender Wille. Versucht er's anders, fällt er gerade unwahr der Natur anheim. Endlich hängt er in seiner Stellung zu dieser und der Menschheit von seinem Verhalten zu Gott ab.

Daß der Mensch wesentlich frei sei, daß seine Selbstbestimmung sich vermittle durch den auf dem Willen der Menschheit beruhenden Zustand des Geschlechts, und daß beides unter dem Walten Gottes stehe, war wiederholt, das erste insbesondere von der Geistesrichtung des Origenes, das zweite von der Tertullians, das dritte von den Kappadociern hervorgehoben worden, und zwar, ohne daß eines vom andern verdrängt werden sollte. Macarius legt auf jeden dieser Gesichtspunkte ein solches Gewicht, daß seine Fassung derselben an die aus ihrer zu ausschließlichen Accentuirung herrührenden drei entgegengesetzten Irrlehren erinnern würde: wenn nicht die Nebeneinanderstellung dieses dreifachen Nachdruckes bewiese, daß er ihrer Vermittlung nicht entgegen sei, sondern nur nicht selbst sie vollbringe. Insofern ist seine Richtung die mystische, mit welcher die skeptische in Hinsicht des Dahingestelltseinlassens zusammenfällt, während beide Bewußtseinsformen sich darin entgegengesetzt sind, daß letztere die Unentschiedenheit zum Princip, erstere aber, sich selbst immerdar opfernd, zum bloßen Uebergangspunkt der vollen Entschiedenheit macht.

Auch Augustin (354—430) war von jenem Dreifachen das eine so unmittelbar gewiß als das andere, wie es schon in seinen frühesten Arbeiten zu Tage tritt. Darum hat er auch unmittelbar

Heiden- und Judenthum hinter, und das Christenthum vor sich. Aber wie jenes Dreierlei ineinander sei, gährte in seinem Gemüthe wie in seiner Zeit. Die trostlose Negativität des Skepticism wie die mystische blos unmittelbare Positivität ließen sich in ihm keine Ruhe und forderten in einem Höheren mit ihrem Rechte ihre Erledigung. War auf der ersten Stufe das Heidenthum und auf der zweiten die jüdische Gesinnung das herrschende gegnerische Element, so concentriren sich jetzt die, dadurch hervorgeruf'nen, Häresieen in ihre äußerste und feinste Spitze. Zwischen der einfachsten Abweisung des Judenthums (De Judaismo) bis zur durchdringendsten Bewältigung des Heidenthums (civitas dei), worauf dann das Christenthum sein tiefstes Wesen enthüllt (De Trinitate), bewegt er sich in der Durchleuchtung der Häresie durch ihre hervorragendsten Gewinde bis in ihre concentrirteste Wurzel, den in sich verschlungenen Willen. Erst ist der, das orientalische und occidentalische Heidenthum in sich sammelnden, naturalistischen Häresie des Manichäism der freie Wille abzuringen. Will dort die Natur die Selbstbestimmung aufzehren: so ist's die jüdische Selbstgerechtigkeit des Donatism, welche ebenso den menschlichen Willen um die Vermittelung durch die Allgemeinheit und um die historische Weite, als das göttliche, den Menschen bestimmende Thun um seine freie und befreiende Vermitteltheit bringen und zur knechtenden Abstractheit herabsetzen möchte. Wie endlich in Leporius, dem Nestorius des Abendlandes, das Amalgam heidnischer und jüdischer Häresie auf dem objectiven Gebiete der Gottmenschheit abzuweisen ist: hat sich diese letzte und verschlungenste Mischung bereits auch schon zum Voraus auf das subjectivste Feld, den Willen, das Innerste Gottes, der Menschheit und des Menschen, in Palagius geworfen. Ihrer beiden Hände, der heidnischen und jüdischen Gesinnung, entledigt, sammelt die Häresie all ihre Lebensgeister in ihrem Haupte. Aus dem unwahren Naturalism und Supernaturalism zieht sie sich in den Rationalism zurück. Indem Augustin auch in diesem verwobensten Dickicht den Irrthum entschleiert, sichert er sich die sowohl negativ als positiv vermittelte Erkenntniß der Selbstbestimmung, die durch die Erhellung

des Widerspruchs allseitig beleuchtete Wahrheit, das auch das Böse an's Licht ziehende und darin ewig siegreiche, concrete Gute. Während Hieronymus die Unverträglichkeit der neuen Meinung mit der Schrift und ihr Zusammentreffen mit früheren und gleichzeitigen Abwegen in seinen Dialogen, welche vom nestorianisirenden Theodor vom Mopsveste bekämpft wurden, und in seinem Brief an Ctesiphon nachwies; und die Kirche endlich diese Geistesrichtung mit dem Nestorianism auf der dritten allgemeinen Synode verwarf: war es inzwischen Augustin gewesen, welcher Punkt für Punkt das kirchliche Bewußtsein gegen den Pelagianism hervorzukehren strebte, und sprachen es in seinen Grundzügen gleichzeitig mehrere Synoden, insbesondere die von Mileve (416) sammt dem Schreiben der fünf Bischöfe an Innozenz, und die von Carthago (418) in Uebereinstimmung mit dem römischen Stuhle aus.

Zweite Abtheilung.

Die Beantwortung.

Die Antwort auf eine Frage hängt wesentlich davon ab, welcher Punkt aus dieser als der leitende angesehen werde. Hiernach treten auch die übrigen dahin gehörigen Momente in das ihnen gemäße Licht oder in ein mehr oder weniger schiefes.

Erstes Hauptstück.

Der Pelagianism.

Der Mensch, die Menschheit, der Gottmensch.

Pelagius, unter dessen unmittelbaren Anhängern Cälestius und Julian bekannt geworden sind, und Augustin setzen das Wesen des Menschen in den Willen. Damit geht jener über Juden- und

Heidenthum, jüdische und heidnische Häresie obenhin fort. Indem er aber zur Wahrheit des menschlichen Willens höchstens nur äußerliches Bestimmtwerden durch Gott fordert, kömmt er doch nicht wesentlich über den jüdischhäretischen Determinism hinaus. Ebenso wenig jedoch auch über den heidnischhäretischen Naturalism, da das menschliche Subject ihm wie zu Gott so auch zur Menschheit (und auch zur Natur im Sacrament) nur in einer äußerlichen Beziehung steht, wie sie den Naturwesen zu einander gemein ist. Solcher Weise den menschlichen Willen blos in seiner formellen Mittelbarkeit ohne seine unmittelbare allgemeinmenschliche Wesentlichkeit und ohne seine göttliche Vermitteltheit fassend: setzt er das Wesen des Menschen blos in die abstractsittliche Verständigkeit. Daher er auch in dieser Hinsicht zu jenen beiden Einseitigkeiten das dritte hervorragende Moment bildet.

In den abstract sittlichen Willen gesetzt, steht nun der Mensch bei Pelagius von vorn herein und von da an durch alle Stufen hindurch ohne innere durchdringende Beziehung zur göttlichen ihn bestimmenden, schlechthin vermittelten Thätigkeit da; eben darum aber auch zur Menschheit. Von Gott nur in's Sein gesetzt, ohne daß die schöpferische Thätigkeit durch die heiligende und vollendende vermittelt wäre: ist er weder von der Heiligkeit Gottes gehalten, noch fähig, unsterblich zu sein, sondern schwebt gleichmäßig zwischen Gutem und Bösem, und muß sterben gleich jeder vereinseitigten menschlichen Subjectivität. — Der erste Mensch sündigt. Dies sein Verhalten hat gleichfalls zu den Uebrigen seiner Gattung, deren Existenz er vermittelt, nur eine äußere Beziehung. Er schadet nur sich, und nur durch eigne Nachahmung machen seine Nachkommen seine That auch für sie schädlich. Kinder, deren wesentlicher Wille sich noch nicht formell erschlossen hat, stehen darum ganz auf gleicher Linie mit Adam vor der Sünde. — Deßhalb steht auch der Gottmensch in keiner innerlich wirksamen Beziehung zu den übrigen Menschen. Wie seine Menschheit als nicht vermittelt durch das allgemeine menschliche Wesen, darum er nur als abstractsubjectiver Mensch im Sinne des spätern Nestorianism vorausgesetzt wird: ist

er auch nicht wahrhaft Mittler der Menschheit. Vor ihm und ohne ihn gab's Menschen ohne Sünde, und auch nach ihm läßt sich ohne ihn in die Vollendung eingehen (Conc. Carth. 412).

Zweites Hauptstück.

Der Augustinism.

Die Prädestination, die Erbsünde, die Freiheit.

Augustin faßt umgekehrt die Selbstbestimmung in allseitiger Vermitteltheit und geht nicht minder von der schlechthinconcreten Selbstbestimmung Gottes aus, durch welche seine transeunte Thätigkeit nach ihren Momenten vermittelt ist und auf den creatürlichen Willen entsprechend wirkt, als Pelagius von der Fiktion eines abstractmenschlichen Willens. Darum stehen aber auch Jenem die einzelnen Menschen und das allgemeine menschliche Wesen in innerlicher Beziehung zu einander, so daß das allgemeine Wesen, worauf das einzelne Subject steht, und dieses aufeinander, freilich nicht schlechthin bestimmend, wirken. Darum war auch, was das Erstere anlangt, mit der den Menschen schaffenden Thätigkeit Gottes sein ihn heiligendes und vollendendes Thun vorhanden, so weit der Mensch nicht widerstrebte. Ja erst dadurch war ein Widerstreben möglich. Nur bei einer Action kann eingehend oder widerspechend geantwortet werden. Es geschah in letzterem Sinne. Nun zeigt sich das Zweite nach der einen seiner Seiten. Bei der innigen Beziehung zwischen dem wesentlichen und subjectiven Wollen, der allgemeinen und besondern Menschheit, finden alle Menschen, deren Existenz allgemeinmenschlich vermittelt ist, sich durch jenen Fall mit dem Eintritt in's Dasein bestimmt. Allerdings nicht schlechthin, da die menschliche Bestimmung ihrer Natur nach nicht so ist. Darum regt Gott jeden Einzelnen an und will ihm helfen, diese verkehrte Bestimmtheit noch einmal zu verkehren und nun sein wahres Wesen zu verwirklichen. In Christus vollzieht sich das menschliche Wesen

in ebenso vermittelter Wahrheit als es in Folge davon auf alle Menschen vermittelnd eingeht; vorwärts, wie rückwärts, und ob sie nun dieser Vermittelung sich verschließen und verdammt, oder, ihr sich öffnend und darin beharrend, selig werden. Dies das Zweite nach der andern Seite. Gott vermittelt die Menschen mit sich durch ihre Einreihung in die von seiner Mittlerschaft getragene Menschheit. Da die Mitte aber noch nicht das Ende, so ist nicht blos durch sie zu diesem hingeleitet, sondern auch noch der Rückfall möglich. Vor Gott verhält es sich freilich, nach Maasgabe der göttlichen schlechthin vermittelten und der menschlichen beziehungsweisen Selbstbestimmung, anders. Ein Unterschied, welcher übrigens selbst wieder so oder anders in die Einheit aufgenommen wird; wobei nun das Erste und Zweite ineinander zum Vorschein kommen.

Wie in der göttlichen immanenten Selbstbestimmung Wollen, Wissen und Wirken weder widersprechend noch identisch, sondern vollkommen vermittelt sind, und sie darum wohl schlechthin bestimmt, keineswegs aber abstract, weder zwingend noch willkührlich ist: so vermittelt sich die göttliche transeunte Selbstbestimmung oder die Prädestination so wohl durch jene concret immanente göttliche als durch die menschliche Selbstbestimmung, welche sich gleichfalls mittelst des Wollens, Wissens und Wirkens vollzieht, und ist demnach auf jedem ihrer einzelnen Punkte allseitigst bestimmt. So ist der göttliche Rathschluß in gleicher Weise unabänderlich und gerecht, ob er beselige oder verdamme. Ingleichem ist die Gnade ebensowenig ohne die Gerechtigkeit oder ohne die negative Vermittelung als ohne die allseitigst positive. Die Prädestination schließt die Mittlerschaft Christi und diese die Schöpfung und das Gesetz nicht nur nicht aus, sondern entschieden ein. Beide letzteren aber, oder die unmittelbare und mittelbare Gnade, sind dies nur durch ihre Stellung zur allseitig vermittelten und vermittelnden Gnade Christi oder der Gnade vorzugsweise. Sie besteht als solche auch nicht blos im äußerlichen Evangelium, sondern vermittelt durch dies mittelst des menschlichen Willens selbst sowohl ihre negative als positive Begründung, Vermittelung und letzte Bethätigung der menschlichen Selbstbestimmung

(Milev. 416 und Schreiben der fünf Bischöfe an Innozenz). In diesem Zusammenhange geschieht es, wenn die aus der Ursünde Ausgeschiedenen auch das Evangelium hören, ihm glauben, im Glauben, welcher durch die Liebe wirkt, beharren; daß Gott dieselben, wenn sie vom rechten Wege abkommen, wieder auf ihn zurückführt, oder ohne daß und damit es nicht geschieht, bei Zeiten zu sich nimmt (de corr. et gr. 7). Umgekehrt reichen aber auch noch so viele Gnadenstufen ohne diesen Zusammenhang für den Menschen nicht aus. Die das Evangelium nicht hören, nicht allein, auch die es hören, aber nicht glauben, auch die es glauben, aber nicht beharren, sie alle erreichen das Heil nicht. Wenn der als Kind Getaufte, in die Zeit der vernünftigen Selbstthätigkeit gelangt, diese nicht ebenso in's Gnadenleben ergiebt, als er in seinem dahingebenden Alter in dasselbe ohne sein Dazuthun versetzt ward: so nützt ihm die Taufgnade nichts (de peccat. m. et. r. 1, 19). Aber auch in negativer Hinsicht erstreckt sich die Vermitteltheit der Prädestination bis in's äußerste ihrer Vermittelungsglieder, in den menschlichen Willen selbst hinein. Durch denselben Willen, wodurch die Creatur that, was der Schöpfer nicht wollte, thut sie am Ende selbst, was der verdammende Rathschluß enthält. In seinem eignen Willen hat der Verdammte seine Verdammniß, wie der Selige seine Seligkeit. Darum ist aber auch sogar in der Verdammniß die Gliederung und der Unterschied, das mitius ardere, nicht ausgeschlossen (Ench. ad L. 100).

Drittes Hauptstück.

Der Katholicism

in Beziehung auf den Pelagianism und Augustinism, über Gnade, Natur und das Böse.

Diese allseitige Vermitteltheit der Gnade oder des den Menschen bestimmenden Verhaltens Gottes ist es aber, was sich mit der pelagianischen Fassung der Selbstbestimmung als des abstract

menschlichen Willens immermehr verträgt. Daraus erklärt es sich, wie Pelagius die Gnade in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit sowohl, als in ihrer gesetzlichen und selbst christlichen Mittelbarkeit stufenweis, nicht aber auf dem entscheidenden Punkte ihrer Vermitteltheit, ohne welche all' jene Stufen ihr Gewicht wieder einbüßen, anzuerkennen sich bewegen läßt. Auch er halte ja, behauptet er, auf die Gnade, versteht indessen darunter nächst der Existenz, der äußern Natur und der natürlichen Begabung erst nur das Vermögen der Freiheit oder die menschliche Wesenheit als Geschenk Gottes, dann noch das Gesetz, selbst auch die Offenbarung durch Christus im heiligen Geiste, zuvörderst nur die äußere, seine Lehre und sein Beispiel, jedoch auch die innere, die Erleuchtung, und nicht blos die unmittelbar positive, sondern auch sein inneres mittelbar negatives Wirken, die Aufhebung der Erbsünde, mit nichten aber sein negativ und positiv vermitteltes, den Willen selbst bestimmendes, nicht blos die Erbschuld, nicht blos die Thatsünde vor, sondern auch nach der Taufe tilgendes Verhalten zu und in ihm. Besteht ja nach Pelagius ein solcher einflußreicher Zusammenhang der Willen gar nicht, und würde im Falle eines solchen doch geradezu der im Pelagianischen Sinne allein freie, der abstracte Wille aufgehoben. Das Aeußerste ist in negativer Hinsicht das Zugeständniß der langen Gewohnheit zu fehlen, welche uns von Kindesbeinen auf ansteckte, allmählig durch viele Jahre verdarb, und so hierauf ihr zugethan und verpflichtet hält, daß sie eine Art Naturgewalt zu haben scheint (Pelag. ad Demetr. c. 8 und Aug. de gr. Chr.).

Es will darum Pelagius folgern, daß Augustin in manichäischer Weise die von Gott geschaffene und von den Eltern gezeugte menschliche Natur selbst als böse, darum die Verehelichung und Kinderzeugung als verwerflich und Gott geradezu als Urheber des Bösen fasse. Allein dem ist nicht so. Wohl sagt er: zur Einen Masse der Verderbtheit ist's gekommen durch die allgemeine mit dem Ursprunge sich fortleitende Ursache (Ench. ad Laur. 25); der Sünde ist die harte Nothwendigkeit gefolgt, Sünde zu haben (perf. just. c. 9); es wird Eins im Andern angesteckt wie in einem verdorbnen Gefäße,

worin die verborgne Gerechtigkeit des göttlichen Gesetzes verschlossen ist (c. Jul. VI, 17). Gleichwohl sind weder Gott noch die Eltern, weder die Schöpfung noch die Zeugung, weder die Verursachung, noch die Vermittelung des individuellen Daseins die Ursache der Erbsünde, sondern die Sünde Adams ist sie (de nupt. et concup.). Die wesentliche Gegenseitigkeit der mittelst der Zeugung existirenden und in Folge dessen auch mit einander zusammenhängenden Individuen ist Augustin so wenig eine rein physische und darum die Erbschuld so gar nicht etwas blos Natürliches, daß er es nicht für nothwendig hält, die einzelnen Menschenseelen, auf die es doch bei jeder Schuld der Menschen ankömmt, aus der Zeugung hervorgehen zu lassen. Obwohl er sich anfangs zur abendländischen Generationstheorie neigte und gewissermassen den Anstoß zu ihr gab, entschied er doch schon damals nicht zwischen ihr und der abendländischen Creationshypothese, und stellte sogar diese zuletzt vor jene. Was aber Gott anlangt, so kommen die menschlichen Individuen, welche er in die Existenz treten läßt, nicht allein ohne seine Verursachung oder sonstige active Betheiligung in diesen Zusammenhang von Schuld, sondern er giebt ihnen auch durch Christus die Möglichkeit, denselben für sich aufzuheben, und hebt ihn an sich wirklich auf.

Leidet aber nicht, hält Pelagius entgegen, auch auf dieser Seite und überhaupt durch jenen Zusammenhang des Menschen mit Gott die menschliche Freiheit? Und ließe sich dann noch das Böse erklären, ohne es zu bloßem Scheine zu machen? Allein Augustin besteht nicht minder darauf, daß wir wesentlich Wille sind (nos omnes nihil nisi voluntates sumus. Civ. dei 16, 6), als er die wirkliche, concrete Freiheit, im Unterschied von der blos potentiellen oder gar abstracten, in die subjective und objective, positive und negative Vermitteltheit der menschlichen durch die göttliche, in die Erhabenheit des Menschen selbst über die Möglichkeit, unfrei zu sein, setzt (lib. arb. 2, 37. de corr. et grat. 33). Der von Gott abgewandte, auf sich selbst reducirte menschliche Wille aber verwickelt sich in sich, sistirt und hemmt sich selbst. Denn der Böse ist der Sklave so vieler Herren als er Laster hat; das Princip verlassend, will er

sich selbst Princip sein (Civ. dei 14, 13). Daher ist das Böse Mangel, Beraubung, Verletzung der Natur; kein bloßes Nichtsein, kein Thun, sondern ein Verthun. Der böse Wille ist nicht gründlich, sondern ab- und ungründlich; er wirkt nicht, sondern verwirkt. Das von ihm Inficirte wes't nicht, sondern verwes't (Civ. d. 11, 9. 22. 12, 6. 14, 11. ad Laur. 3 und 4). Doch sagt Augustin geradewegs, da es der freie Wille war, was sündigte, so sei durch den Sieg der Sünde der freie Wille verloren gegangen, und, der göttliche Wille sei für die Prädestinirten unwiderstehlich (Ench. ad Laur. 9. c. Jul. 6, 10), der Schwäche unseres Willens werde so kräftig geholfen, daß er durch die göttliche Gnade unabweichlich und unabweislich getrieben werde (Corr. et gr. 14. 38. 43. 45). Allein dort handelt es sich um die Fähigkeit, sich unmittelbar für's Gute zu entscheiden. Bestimmt sich jedoch der Mensch für's Böse, so kann er sich nur mittelst der Negation dieses und darum nicht unmittelbar zum Guten wenden. Daher widerspricht sich Augustin nicht, wenn nun Verstand und Vernunft eingeschläfert, und wir gleichwohl noch verständig und vernünftig sind (de trin. 14, 6). Anlangend aber jene Unwiderstehlichkeit des göttlichen Willens, so vermittelt und sichert sich eben Gott den Erfolg seines positiven Thuns durch das negative; und wie sehr die Zuverlässigkeit des Ergebnisses auf der Weisheit und Allseitigkeit der Vermittelung beruhe, zeigt die Allmähligkeit jenes Thuns auf seinen verschiedenen Seiten (ib. 23). Endlich jedoch überweist Gott in seiner Prädestination geradezu eine bestimmte Anzahl der Verdammniß und eine andere der Seligkeit. Allein sollte nicht auch hier, abgesehen von der obigen weitern Bestimmbarkeit der Verdammniß, die Quantität durch die Qualität vermittelt sein?

Nur also dann, wenn Worte, wie die angeführten, unmittelbar auf sich beschränkt werden, scheint Augustin's Lehre das andere Extrem zu der des Pelagius zu bilden, indem jener die göttliche Actualität ebenso abstract und zwingend fassen würde, als diesem die menschliche in ihrer Abstractheit zur bloßen Willkühr wird. Allein während Letzterer, sobald es auf den entscheidenden Punkt

der Vermittelung kömmt, diese schnurstracks im Principe abweist: erklärt Augustin jene und ähnliche Bezeichnungen nicht nur nicht für etwas Abgeschlossenes, läßt auch nicht blos die Möglichkeit weiterer Vermittelung offen, sondern thut selbst Schritte in dieser Hinsicht. Ja er hebt solche objective Zwischenpunkte hervor, welche nicht ohne Correctur sonstiger Aeußerungen in den Zusammenhang zu bringen sind, und deutet somit selbst die Zulässigkeit und sogar Erforderlichkeit von Umbildungen und nicht blos von Fortbildungen an. Auch Athanasius, Cyrill von Alexandrien und Andere fassen solcher Art die wesentlichsten Punkte in einer, weitere Vermittelung und Bestimmung zulassenden und ansprechenden, Unmittelbarkeit, welche zum andern Extrem einer gegenüberliegenden abstracten Mittelbarkeit nur in solchen Händen wird, welche dieselben der Bildsamkeit verschließen, sei's, daß es von einseitigen Anhängern der Unmittelbarkeit selbst geschieht, sei's, daß ihre Gegner, um mindestens ihre Richtung negativ begründen zu können, dieselbe so verzerren.

Dritte Abtheilung.

Das System der Wirklichkeit.

Der welthistorische, kirchliche und wissenschaftliche Universalism.

Lactanz, Eusebius Pamphili, Augustin.

Eine objective Vermittelung des göttlichen und menschlichen Wesens aber, wie sie hier gefordert wird, vermag nur nach dem Maaße der Durchdringung der Natur und Geschichte, oder der objectiven Welt überhaupt, zu gelingen. Diese setzt hinwiederum eine nicht minder große und bestimmte Vertiefung in's menschliche und göttliche Wesen voraus. Augustin hebt hervor, wie wir uns darüber, was wir im Leben des Einzelnen nicht unmittelbar zu durchschauen vermöchten, mittelst der in der Geschichte und Prophezie ineinandertreffenden Objectivirung der Menschheit und Gottes erst zu orientiren und auch dieses nicht in einem sich in sich abschließenden,

sondern der Erfüllung öffnenden und harrenden Erkennen zu thun hätten. Was im Unterschied zum Einzelnen sich mit dem Menschengeschlecht begebe, dies zu commentiren, bestimmte Gott die Geschichte und Prophezie. Die Erforschung des Zeitverlaufes, des vergangnen wie künftigen, reusirt aber besser durch den Glauben als durch das bloße Wissen (de vera relig. 46). Doch erst im höchsten Wesen findet sich der letzte Aufschluß. Der Beruf, welcher sich in einzelnen Menschen oder in Völkern und in der Menschheit durch die Fügungen der Zeiten verwirklicht, beruht auf hoher und tiefer Anordnung (de div. qu. 83. qu. 68, 6). So gewinnt Augustin einerseits durch seine vielseitige Umkreisung des menschlichen und göttlichen Wesens bei seiner Vertiefung in ihren innersten Zusammenhang als den der Freiheit und Gnade einen weiten reichen Blick in das Wesen des Weltganzen, und vermag andererseits einen zukunftsvollen Schritt in der Fassung der Realität des objectiven, absoluten und subjectiven Geistes, der Weltgeschichte, Gottes und des Menschen zu thun.

Die Vernunft in das Vernunftgemäße und Vernünftige (rationabile und rationale) und dieß wieder in das Verständige und Verstehende (intelligibile und intellectuale, gen. ad lit. 12, 21. de ord. 2, 31. 35.) unterscheidend, findet er die Vernunft und ihre Weisen auch in der Natur, und Gott ist ihm nicht über der Wahrheit, sondern diese ist Gott selbst. Umgekehrt ist darum wieder nicht blos der Natur, sondern auch der Seele ein Entwicklungsprozeß wesentlich. Seine Stufenfolge, ob wir die Seele überhaupt oder die erlöste insbesondere in Betracht ziehen, erblicken wir in der Geschichte der Menschheit. Aber auch selbst durch den Naturprozeß und letztlich durch die herrliche Auferstehung des Fleisches vermittelt sich die Vollendung der Seele. Nun schließt sich auch das Weltdrama in seiner Objectivität, aus der seine göttlichen Tiefen hervorblicken, in der Menschheitsgeschichte auf. Weist eine vielseitige Vertiefung in's objective Wesen der Innerlichkeit oder der Seele die abstract jüdische Weltanschauung, so die großartige Auffassung der Welt in dem „Reich Gottes" die heidnische Welt-

betrachtung in die Vergangenheit. Die Vertheidigung des Christenthums durch die Apologeten hatte mit Tertullian und Clemens von Alexandrien aus der Form der Apologie in die der Apologetik, aus der mehr gelegentlichen und empirischen Behandlung in die grundsetzliche und systematische, überzugehen begonnen. Origenes giebt in seiner Schrift gegen Celsus das ganze bisherige Material von wissenschaftlichem Duft durchzogen, und Athanasius weist mit religionsphilosophischer Schärfe und Concentration die Absolutheit des Christenthums nach gegenüber jeder frühern oder spätern Gestalt der Religion. Lactanz und Eusebius Pamphili begründen dies insbesondere religionsgeschichtlich, und aus der Apologetik oder der Wissenschaft von den allgemeinen Grundlagen des Christenthums taucht bei ihnen bereits ein Anfang der Dogmatik oder des wissenschaftlichen Inbegriffs der bis in's Einzelnste zu bestimmenden christlichen Lehre auf. Endlich erreichen all diese Bestrebungen ihren Höhe-, wie Ruhepunkt in Augustin's Civitas Dei, als worin sich die Geschichts- und Religionsphilosophie zur Bildung einer allumfassenden organischen Betrachtungsweise des Christenthums miteinander verbinden. Nach ihm spannte sich alsbald diese Einheit wieder in ihre besondern Richtungen ab, in die historische bei Orosius und Salvian, in die practische bei Cyrill von Alexandrien, dessen früherer Namensverwandter von Jerusalem, in ähnlicher Weise, nur vom antiochenischen Standpunkt aus, sich über das Dogma verbreitet hatte.

Augustin sichert sich damit für das Gottesbewußtsein die Fülle auch der göttlichen Objectivität und in Folge davon überdies eine gehaltvollere und präcisere Fassung des menschlichen Geistes und Wesens. Seine Schrift über die Trinität ergreift am Schlusse der jeweiligen Entwicklung ein jedes von den drei Gliedern des sich selbst bestimmenden göttlichen Lebens, das sich subjectivirende, objectivirende und durch beide und beide durch sich vermittelnde, als reales Wesen. Er schrickt nicht vor der Frage zurück, wie denn Gott noch Einer Wesenheit sein könne, sondern deutet vielmehr auch die Antwort an durch Verweisung auf die göttliche Relativität. Freilich ist die durchgeführte Vermittlung der Essentialität und Relativität

Gottes erst nach großen neuen objectiven Errungenschaften möglich. Dessenungeachtet fällt jetzt schon wieder ein neues Licht auf den menschlichen Geist. Auch er vollzieht sich durch jene drei Glieder (memoria, intellectus, caritas); aber nur, indem er sich von Gott als solchen hat. Des Menschen Geistsein setzt die Idee und Selbstverwirklichung des Geistes durch den schlechthinigen Geist voraus. Die vollendete menschliche Geistigkeit beruht auf der göttlichen Begründung, Vermittlung und Vollendung derselben. Haben noch selbst die Kappadocier Anstand genommen, jeder göttlichen Person nicht blos ihre eigenthümliche Form, sondern auch ihr eigenthümliches Wesen, ihre Objectivität zu ertheilen: so hat Augustin, diese mit voller Entschiedenheit accentuirend, auch hierin den theologischen Gesichtskreis erweitert, aber auch auf Seiten des menschlichen Geistes geschieht dies jetzt, und zwar in seiner tiefsten und innerlichsten Stellung zu Gott, beim Glauben. Wenn noch Clemens von Alexandrien, alle Grundsätze des Wissens für Glauben erklärend, diesen mit dem unmittelbaren Wissen zusammenhielt: so war es zwar schon Origenes, welcher den Glauben als freien practischen Grundsatz von den abstracten und blos theoretischen Axiomen, etwa den mathematischen, unterschied. Jedoch erst Augustin ist es, welcher diesen Unterschied objectiv begründet, indem er nachweist, wie bei diesen abstracten Sätzen das Wollen und allseitige Erfassen der Wahrheit ohne Weiteres zusammenfalle, beim Glauben aber das Beisammensein des Wollens und Erkennens eine durchgreifende objective Vermittlung in der Geschichte des Einzelnen und der Menschheit fordere.

So verschließt Augustin seinen Antheil an der Entwicklung der kirchlichen Lehre nicht nur nirgends der künftigen Vermittelung, namentlich der objectiven, sondern sieht ihr überall entgegen. Doch nicht blos dies. Er legt die Fundamente, auf die hin sie erst mit Erfolg vor sich gehen kann. Nicht ohne ihn vermögen wir zur reellen Objectivirung des religiösen Wesens in der Kirche, und zur ideellen in der Wissenschaft überzugehen. Aber auch nicht,

ohne daß das Mittelalter vorwiegend in jener, die nachmittelalterliche Zeit in dieser Hinsicht, in seine Fußtapfen trat, wäre die neueste Zeit mit ihrer vornehmlich der objectiven Welt zugewendeten Thätigkeit angebrochen. Allein auch sie vermag ihre Aufgabe nicht zu lösen, ohne sich durch den reellen und ideellen Erwerb jener beiden andern Perioden zu kräftigen, und durch die ihnen vorangehende sich zu begründen und zu vermitteln.

Zweiter Theil.

Das Allgemeine.

Das Leben des Geistes in Gott, oder die Vollendung.

Es hat die Christenheit in den einzelnsten Einzelheiten der äußersten, innersten und höchsten Sphäre des Universums Gott selbst erlebt, und ist in allen Momenten jeder Stufe sich dieses ihres Lebens in der Wahrheit bewußt gewesen. In all diesen selbstbewußten Erlebnissen bestätigen einander die Erfahrung und der Gedanke in unterbrochener und sich innigst mit sich selbst immerdar zusammenschließender Kette wechselweis. Aber sie fördert endlich auch jene Erfahrung und diese Idee ihres Lebens in der ihnen wesentlichen und eigenthümlichen Bestimmtheit als die sich gegenseitig bewährenden allgemeinen Kreise ihrer Selbstbethätigung noch besonders zu Tage.

Erster Abschnitt.

Die christliche Erfahrung.

Von Hermas bis Gregor den Großen.

Die christliche Erfahrung weiß sich vor Allem in ihrer Einheit, erkennt sich dann auch in ihren Unterschieden, und erstrebt noch einen Ueberblick über sich.

Erste Abtheilung.

Die Einheit der christlichen Erfahrung.

Das Wort, der Buchstabe, die That.

Je nachdem das göttliche und menschliche Wesen und das Verhältniß beider im Leben und Bewußtsein von der Entäußerung oder Erinnerung auf Kosten der andern beherrscht wird oder durch Vermittelung beider sich der Wesenheit gemäß bestimmt: ist die Menschheit heidnisch, jüdisch oder christlich. Das Christenthum ist die in allseitiger Bestimmtheit erfüllte Freiheit. Gott bestimmt in ihm die Menschheit durch sie selbst ihm und ihr gemäß. Diese ihre Bestimmtheit ist die Kirche. Ist sie aber als solche durch die Vermittelung der göttlichen schlechthin, und der menschlichen beziehungsweis bestimmenden Thätigkeit getragen: so ist auch dies Thun, wodurch sie ist, als das allseitig vermittelte und vermittelnde, durch die entsprechende Entäußerung und Erinnerung vermittelt und vermittelt sie wieder. Es sind dies die Tradition und Schrift. In jener bestimmt Gott die Menschheit dadurch, daß er sich ihr übergiebt, an sie entäußert, und die solchen Wegs zur Wahrheit und zum Leben gekommenen Menschen die lebendige Wahrheit und das wahre Leben aneinander übergeben; er bestimmt die Menschheit, indem er in solchem Verbande Jeden durch Alle bestimmt. In dieser bestimmt er die Menschheit, indem er mit seinem Geiste in sie eingeht, sie inspirirt, die, in ihrer Entäußerung oder Hingebung an die seinige, empfangene Offenbarung erinnernd festzuhalten und in das bleibende Gedächtniß der Schrift einzugraben; er bestimmt durch Einen Alle. Dies Gedächtniß wird aber nur bewahrt mittelst der lebendigen Uebergabe, wie umgekehrt die übergebende Thätigkeit, so weit sie auch durch Räume und Zeiten schreite, nie von jener abweicht. Dies geschieht aber nur dadurch, indem die kirchliche Selbstbestimmung der Menschheit es in sich trägt, sich gleichmäßig durch beide zu erbauen. Weil es die Selbstentäußerung nicht durch die

Selbsterinnerung vermittelt, bringt's das Heidenthum zu keiner heiligen Schrift, und weil es das Behalten seines Wesens nicht durch die Selbstentäußerung erfüllt, gelangt das Judenthum zu keiner Literatur; die Kirche dagegen hat Beides. Tradition, Schrift und Kirche aber prägen auch innerhalb ihrer eignen Sphären ihre Vermitteltheit durch einander ab. Die sich ausbreitende Tradition concentrirt sich selbst erinnernd im Symbol und durch jenes anschauende und dieses begreifende Bewußtsein vermittelt sich zugleich auf dem Concil die Selbstbestimmung der kirchlichen Idee. Auch die heilige Schrift, die sich schon im alten Bunde in die historische, didactische und prophetische Richtung gliedert, geht im neuen Testamente vom geschichtlichen Theil durch den begrifflichen zur apokalyptischen Selbstdarstellung der Kirche über. In der Kirche endlich ist die regierende Function wieder durch die sacramentlich-traditionelle des Priesteramtes und durch die Begriffsbildung des Lehramtes vermittelt und stellt sich die Vermitteltheit der Selbstbestimmung durch die Entäußerung und Erinnerung in der Vertiefung in ihr Wesen in dem Bande dar, in welchem die Heiligkeit, Katholicität, Einheit und Apostolicität verknüpft sind.

Im christlichen Bewußtsein sind darum auch von vornherein Tradition, Schrift und Kirche unmittelbar beisammen. Zwar ist es ihm wesentlich, durch die Unterscheidung derselben zu ihrer vermittelten Einheit fortzugehen, in welchen Unterscheidungsprozeß es um das Ende der Zeit der apostolischen Väter und um den Anfang der vorwiegend apologetischen Thätigkeit überzugehen anhebt. Die Veranlassung dazu ward ihm durch die entgegengesetzten Versuche, je ein Glied unter Verkümmerung der übrigen gelten zu machen, so wie durch die Verschiedenheit dessen, worin die Gegner ihre stärkste Seite hatten oder zu haben glaubten. Gleichwohl kömmt es in dem Prozesse nicht außer sich. Es erweist darin vielmehr Punkt für Punkt seinen klaren Besitz. Es war ungefähr um dieselbe Zeit, daß von dem Ebionitism die Tradition, vom Gnosticism die Schrift, vom Montanism die kirchliche Zucht je auf Kosten der beiden andern Momente accentuirt wurde. Galt es das Heiden- und Judenthum,

als sie mit dem Kern ihrer Heeresmacht auf das Christenthum losgingen, je in seiner Spitze zu brechen: so stellte auch dieses seine in der Schrift fixirte Schärfe voran; freilich gegen beide in verschiedener Haltung. Es bediente sich derselben Schrift, um dem Heidenthum seinen äußern und innern Vorzug, die Uebermacht der Ursprünglichkeit und der intelligenten, sittlichen und religiösen Harmonie, und dem Judenthum den Eintritt der von diesem selbst geforderten Erfüllung zu beweisen. Der gleich dem Christenthum sich auf die Schrift berufenden und im Gnosticism voranstellenden Häresie konnte letztlich nur durch das Besitzrecht und den Rechtsbesitz der Tradition begegnet werden. Dem die Conformität im Dogma behauptenden, die Zucht und das Leben aber einseitig schraubenden und naturalistisch idealisirenden, mit dem Montanism sein Reich eröffnenden Schisma mußte die Realität der Kirche entgegentreten. Jedes Mal aber ward die Zusammengehörigkeit des einen Gliedes mit den beiden andern festgehalten. So wurde durch die auf das unmittelbare Beisammensein folgende Unterscheidung die Stufe der Vermitteltheit nicht nur nicht unmöglich, sondern geradezu angebahnt, wie wir denn noch gegen das Ende des christlichen Alterthums in Beziehung auf Tradition, Schrift und Kirche das Bewußtsein ihrer Eigenthümlichkeit wie Gegenseitigkeit in aller Förmlichkeit nach und nach hervortreten sehen. Inzwischen hat aber auch jede dieser drei christlichen Allseitigkeiten sich wieder in ihren drei wesentlichen Gestalten des Innern, des Aeußern und der mittelst beider sich vollziehenden concreten Geistigkeit nach und durch einander beleuchtet.

Zweite Abtheilung.

Der Unterschied der christlichen Erfahrung.

In der Tradition, Schrift und Kirche schaut sich die Christenheit selbst an und erfährt darin ihr eigenes Leben; in jener unmittelbar, in der zweiten mittelbar, in der letzten vermittelt. Indem

sich aber diese drei Sitze christlicher Durchbildung ineinander abspiegeln, bietet jeder wieder drei Hauptseiten dar.

Erstes Hauptstück.

Die Tradition.

Die äußere, innere, definirende.

Das Bewußtsein von der Offenbarung Gottes durch Christus bestimmt beim Einen mittelst desjenigen der Uebrigen der heilige Geist. Darauf beruht die Ueberlieferung. Die Wahrheit kömmt an uns durch Uebergabe, und zwar nur, indem der göttliche Geist und die Kirche beisammen sind und mit einander wirken. So dringt die Wahrheit in uns und wir in sie, und sie und wir ineinander. Von der ersten Seite aus wird die Tradition vornehmlich entwickelt durch Irenäus und Tertullian, von der zweiten durch Clemens von Alex. und Origenes, von der letzten durch Basilius und Gregor von Nazianz; jedes Mal aber ohne Ausschluß der andern, und ebenso ohne Beeinträchtigung der Schrift und Kirche.

Wo die Kirche ist, sagt Irenäus, ist auch der Geist, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit (3, 24). Sie will von Einem auf den Andern übermittelt werden, und ist sonach nur da, wo ein Lebensverkehr besteht, der durch die zeitliche und räumliche Entfernung sich nicht nur nicht verliert, sondern vielmehr erweitert und kräftigt. Nacheinander geschieht die Uebermittelung durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe; ineinander, indem alle Kirchen in der zu Rom zusammentreffen. An diese zu Rom gegründete Kirche hat sich wegen ihres Vorranges jede Kirche zu halten, d. h. alle Gläubigen, wo sie immer sind. Es ist in ihr immer die Tradition, welche von den Aposteln ist, von ihnen bewahrt worden (3, 3). Nur auf diesem Wege kömmt zu uns das Evangelium (3, 1). Nur hier sind in unerschütterlicher Festigkeit weder mehr noch weniger heilige Bücher, als eben vorhanden sind (11). Nur hier wird die heilige Schrift ohne Gefahr und rechtmäßig ausgelegt (4, 23. 26). Nur hier ist die Wahrheit und wäre sie, auch

wenn es keine Schrift gäbe, wie denn jene auch bei vielen Völkern der ungebildeten Welt ohne Dinte und Papier in den Herzen bewahrt wird (3, 4). Nach Tertullian (de praescript.) kann, wer nicht in jenem Verbande steht, ein Recht an die Schrift und ihr Verständniß weder nachweisen noch haben. Eine geheime Ueberlieferung, welche die Kirche nicht kennt, auf die sich die Gnostiker berufen, giebt es nicht (Ir. 3, 3). Keineswegs aber ist es das Alter schon für sich und allein, was der Ueberlieferung ihren Werth giebt. In der sich durch das Alter bewährenden Wahrheit hat sie ihr Gewicht. Daher ist sie nicht identisch mit alter Gewohnheit, welche auch unangemessen und irrig sein kann (Tert. de vel. virg. 1. und Cyprian ep. 71. Consuetudo sine veritate vetustas erroris est). Der ewigfrische Gottesgeist in dem kirchlichen Bewußtsein verjüngt auch dieses immerdar, auf daß, wie durch Gottes Hauch das Gebilde seiner schöpferischen Hand, so durch seinen Geist die vom Herrn in's Dasein gerufene Gemeinde Glied um Glied belebt werde (Ir. 3, 24).

Es giebt auch eine Mittheilung von Geheimem, welches aber nicht nur dem offenen Worte der Ueberlieferung nicht widersprechen darf, sondern an ihm sich erproben muß. Die Geheimnisse, sagt Clemens von Alex. (Strom. 1, 1.) werden geheimnißvoll überliefert, weniger mit Worten als in Gedanken. Es ist der in und unter der empirischen Tradition vorhandene Geist, in welchen durch diese der göttliche Geist hineinleitet. Die heiligen Apostel, erfahren wir von Origenes (de princ. 1, 3. 8.; 2, 9. vgl. die Apologie des Pamphilus für Origenes in dessen W. Basler Ausg. 1620 I., S. 759), überlieferten das, was sie als Allen nöthig betrachteten, auch denen, welche für die Eindringung in die göttliche Wissenschaft nicht sehr fähig sein mochten, ganz unverholen, und überließen das tiefer Liegende denen zu erforschen, die durch den heiligen Geist die Gnade der Weisheit und Wissenschaft empfangen hatten. Daher der offene und der geheime Sinn des Ueberlieferten. Der hiefür Empfängliche geht durch unerlernbare Weihe auf Gott ein (Dyon. Areop. ep. 9, 1. eccl. h. 14, *δρᾳ και ἐνιδρυει τῳ θεῳ ταις ἀδιδακτοις μυσταγωγιαις*). Dahin zu gelangen, ist jedoch die eindringende Thätigkeit

des eigenen, von Gott unterstützten, Geistes nöthig, und Einem vom Andern zu verhelfen (Clem. Alex. ed. Potter, Strom. 1, besonders S. 276.). Es werde dabei aber in Acht genommen die kirchliche Verkündigung, wie sie durch die Ordnung der Nachfolge von den Aposteln her überliefert ist und noch heute in den Kirchen fortdauert. Als Wahrheit darf nur gelten, was in nichts mit der kirchlichen und apostolischen Tradition disharmonirt (Orig. de princ. 1, 2.).

Je tiefer und bestimmter nun der heilige Geist die Ueberlieferung in das Bewußtsein und dies in den verborgenen Sinn jener eindringen läßt, gelangt auch dieser zu seinem festen Ausdruck und offenbart sich der göttliche Geist selber. Damit wird nur aus dem Wesen der Frömmigkeit die richtige Folgerung gezogen (κατα το της ευσεβειας ακολουθον verfahren, Bas. de Sp. S. 27, 67). Von der kirchlichen Ueberlieferung besitzen wir sowohl in Betreff des Lehrbegriffs als der Predigt Einiges geschrieben, Anderes nicht, wovon dies nicht unwichtiger ist als jenes (66.). Dies fordert nun den Geist auf, in es einzudringen, es zu bestimmen und auszudrücken und erhält das Interesse an der Sache mittelst stäter Erneuerung und Entwickelung wach (ebendaselbst). Die es unterlassen, bleiben auf halbem Wege und auf halber Frömmigkeit stehen, während diese doch eine ganze sein will (Gregor v. Naz. Ausg. v. 1690. S. 507. or. 31). Ueber dem Wort verlieren sie die Sache (S. 520, or. 32). Sie werfen den Eindringenden vor, etwas Fremdartiges zu thun und hüllen ihren Mangel an Liebe zum Gegenstand und darum an Frömmigkeit in die Versessenheit auf den Buchstaben und geben Furcht vor, wo nichts zu fürchten ist. In der Erkenntniß der Wahrheit wird durch negative und positive Vermittelung fortgeschritten, sowohl durch Aufhebung als durch Erfüllung. Allmählig dringen wir in die Offenbarungen ein. Wir sollen weder Alles sprung- und stoßweise an's Licht drängen, noch es bis an's Ende verborgen halten. Jenes verstößt gegen die Besonnenheit, dies gegen die Frömmigkeit. Als des Vaters Gottheit erst zu bekennen war, war es noch nicht gerathen, den Sohn offen zu predigen; und als dessen Gottheit eben noch zum bestimmten Bekenntniß gebracht werden mußte, war die

des heiligen Geistes, man vergebe den Ausdruck, noch schwer zu verdauen (S. 593. 608. 609. Or. 37. theol. V.). In voller Bestimmtheit spricht aber der heilige Geist durch die allgemeinen Concilien (Or. 21. 49 am Ende. 51. Bas. ep. 104), durch welche die Wahrheit ihre Unüberwindlichkeit erweist.

Zweites Hauptstück.

Die heilige Schrift.

Chrysostomus, Hieronymus, Gelasius.

Bestimmt der göttliche Geist in der Tradition mittelst der Verkettung Vieler den Einzelnen, so wirkt er in der heiligen Schrift durch die Einzelnen, welche er zu ihrer Abfassung und in ihr leitet, auf die Gesammtheit. Tradition und Schrift werden durch, in und für einander begründet, vermittelt und vollendet, indem es beide für sich durch denselben göttlichen Geist werden. Bewahrheitet sich Gott in der Tradition dem Einzelnen durch die Gemeinde, so bewährt sich der Einzelne in der Schrift als vom göttlichen Geiste bestimmt, indem dieser die Gemeinschaft zur Anerkenntniß hievon bringt. Augustin glaubt der Schrift, weil ihm Gott aus ihr spricht. Davon aber überzeugt er sich durch den Glauben, welchen sie gerade so, wie es in ihr geschrieben steht, auch wirklich in aller Welt findet (Conf. 11, 5. 6, 7). Ich würde, erklärt er, dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht das Ansehen der katholischen Kirche dazu bewegen würde (C. ep. M. 6). Gott, Gemeinschaft und der Einzelne, weit entfernt, in einander sich zu verflüchtigen, bezeugen und erhärten hier einander gegenseitig. Die Inspiration, Interpretation und Canonicität der Schrift, das Eingehen des göttlichen, des Einzel- und des Gemeingeistes auf und in sie, begegnet sich darum auch im christlichen Bewußtsein wechselweis. Die Lehre vom Canon geht der abgerundeten Bestimmtheit Stufe für Stufe mit der Abrundung des Inspirations- und Interpretationsbegriffs entgegen, dessen einzelne Momente sich gleichfalls auf beiden Seiten Hand in Hand heraussetzen.

Erster Artikel.

Die Inspiration.

Einfluß Gottes, des Menschen, der Umstände.

Origenes vertieft sich vor Allen in den Begriff des christlichen Bewußtseins, als den er die heilige Schrift betrachtet, so wie sie ihm die Infassung der Wissenschaft überhaupt ist. Die Elemente und Principien alles Wissens, ein Compendium desselben, glaubt er an ihr zu haben (Comm. in Joh. 13, 5). Die Fülle der göttlichen Offenbarung ist in göttlicher Präcision darin niedergelegt, indem der göttliche Geist selbst die Verfasser derselben in ihrer Selbstversenkung in die Wahrheit und in das Leben nach Geschichte, Begriff und Idee bestimmte. Nachdem schon Justin (ad Graec. 8) und Theophilus (3, 23) den, von den apostolischen Vätern erst leise berührten, Unterschied der Inspiration durch den heiligen Geist von der Offenbarung durch den Sohn, durch die Propheten und Apostel hervorgehoben, und Clemens von Alex. (Pädag. 1, 7.) das Verhältniß beider in Erwägung gezogen: schließt sie, sowie die Inspiration des alten und neuen Testamentes, Origenes vermittelnd zusammen (princ. 4, 6. Ap. Pamph. Basler A. I., p. 758 und Philoc. Ausg. von Kanterb. 1658, S. 19). Gleichwohl hebt der heilige Geist die Individualität nicht auf (in Luc. hom. 29, 1); ja selbst die objectiven Umstände berücksichtigt er (c. Cels. 4, 71.). Stand so die göttliche Bestimmtheit der h. Schrift fest, so wurde sie nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr gegen sich selbst abzehrende Abstractheit bewahrt, wenn die Antiochener, insbesondere Theodoret (sowohl contr. haer. als de dogm. und in seiner Schrifterklärung), nun die menschliche Eigenthümlichkeit noch näher in Anschlag brachten. So wenig aber als die Verkümmerung derselben in der montanistischen Inspiration, konnte sich die Verflachung der Inspiration durch sie in der Weise des Theodor von Mopsveste kirchlich behaupten (fünftes allg. Conc.). Uebrigens vermögen nach Chrysostomus (Frankf. Ausg. v. 1723 zu Math. S. 3

und 5) selbst Widersprüche in Nebendingen, im Localen und Temporellen der Göttlichkeit der hl. Schrift nicht nur keinen Abbruch zu thun, sondern bestätigen geradewegs ihre Wahrheit. Während nun Hieronymus jene göttliche und diese menschliche Bestimmtheit der Schriftinspiration objektiv zusammenfaßt: ist es Augustin, welcher beide Seiten gleich sehr unterscheidet und einigt, indem er ihre objective Berechtigung nicht blos mit Hieronymus anerkennt, sondern in dem Wesen des Geistes selbst, des göttlichen, wie menschlichen, begründet und vermittelt weiß (de cons. evang. 2, 12. und de doct. christ.).

Zweiter Artikel.

Die Interpretation.

Die Einheit, Fülle und Deutlichkeit des Schriftsinns.

Die Erfassung der göttlichen Begeistung der heiligen Bücher, worin sich diese von dem unmittelbaren Einflusse Gottes auf die Verfasser an durch die Hereinziehung des subjectiven und objectiven Geistes hindurch bis zur allseitig vermittelten Wirksamkeit des göttlichen Geistes fortbestimmt, bewegt sich durch die entsprechende Eindringung des menschlichen Geistes in die hl. Schrift. Nach Origenes erschließt sich der volle Schriftsinn nur der geistigen Schrifterklärung, welche er die allegorische nennt, und von der buchstäblichen oder leiblichen und der moralischen oder seelischen unterscheidet, durch beide jedoch sich vermitteln läßt (de princ. 4, 9). Deßhalb ist sie aber auch jedem ausschließenden Sinne, ob er sich nun gegen die höhere Vermittelung oder gegen die grammatische und historische Begründung wende, dem jüdischbuchstäblichen des Nepos, wie der heidnisch-allegorischen der Gnostiker, abgeneigt. Es hatte bereits Irenäus, das gnostische Allegorisiren verwerfend (1, 3. 6.), bei allem Drängen, daß auf das Wort gehalten werde, das Vorhandensein eines geistigen Sinnes unter demselben anerkannt und blos gewarnt, dem geordneten Entwicklungsgang des Verständnisses und damit Gott selbst vorzugreifen (4, 18. 2, 28). Schon aber Clemens unterschied nicht blos

vom wörtlichen den geistigen mit Bestimmtheit, sondern empfiehlt auch letzteren (Str. 5, 8). Doch auch schon die Vermittelung beider und selbst einen vierten, hiedurch sich erfüllenden, deutet er an, obwohl seine Drei- und Viertheilung des Sinnes (1, 28) nur einen eingeschränkten Kreis der Geltung hat.

Das Allegorische ist das noch nicht durch sich selbst erhellte, noch in der Unbestimmtheit schwebende, erst äußerliche, noch der Erfüllung bedürftige Geistige. Es machen sich deßhalb nun das subjectiv und objectiv Bestimmte, das Ethische und Historische, auf, es zu erfüllen. In der antiochenischen Schule bildet das Subjective, Individuelle in seiner Unmittelbarkeit den Ausgangspunkt und Maasstab und wird als der Boden der Wirklichkeit betrachtet. Das Ethischrationelle bestimmt hier den Sinn, sei es nun, daß es zum Außschluß der übrigen Standpunkte sich neigt, wie bei Theodoret (Proth. in Ps.), oder förmlich zu dieser Consequenz fortschreitet, wie bei Nestorius, oder sich einer Erfüllung durch die objectiv geistige und göttliche Anschauung öffnet, wie bei Chrysostomus (zum 46. Ps. 1; vgl. den ungenannten Autor in s. Werken, z. N. T. T. II., S. 120). Hieronymus erweitert den buchstäblichen, grammatischen Sinn zum grammatischhistorischen. Bei aller Achtung vor dem Worte der Bibel hat er auch noch Platz für die Schätzung der Richtung eines Origenes, aber auch das passende Maas, wobei er zwischen der Erklärung der profanen Literatur und der heiligen Schrift unterscheidet (Ep. ad Pamach. und ad Paulin. Basl. Ausg. v. 1537. II, S. 366 und III, S. 197).

Damit nun aber dem blos in der Form der Allegorie Geistigen die subjective und objective Wirklichkeit nicht allein zur Seite gestellt, sondern jenes durch diese beiden von seiner Bildlichkeit und Abstractheit befreit, und wahrhaft erfüllt und concret werde: müssen letztere Wirklichkeiten noch zu einander ins Verhältniß gesetzt und in eine höhere eingeführt werden. Diesen Schritt thut Augustin, und rundet so die Interpretation in sich selbst ab. Alle Schrift, sagt er (de util. cred. 3; gen. ad lit. sub init.) wird vierfach ausgelegt, historisch, äthiologisch, analogisch, allegorisch. Zugleich giebt er uns ein Lehrbuch der Interpretation (de doctrina christiana). Es handelt sich in den vier

Büchern desselben nicht blos um die Erklärung der Form, nicht blos um die des Sachlichen, sondern um das Verständniß des vollen Geistes. Vor Allem giebt dies Werk den geistigen Gehalt der h. Schrift, eine Uebersicht des traditionell und kirchlich bestimmten christlichen Bewußtseins (erstes Buch), und geht nun (im zweiten Buch) auf die zur Erklärung erforderlichen formellen und sachlichen Kenntnisse ein. Das dritte Buch beschäftigt sich mit der Lösung der zwischen den Gegenständen des zweiten und denen des ersten sich aufdringenden Hauptschwierigkeiten. Erst jetzt weiß sich der Erklärer des Geistes der Schrift im sicheren Besitze dieses und vermag ihn mitzutheilen (viertes Buch).

Dritter Artikel.

Die Kanonicität.

Bedürfniß, Weite und Fixirung des Kanons.

Nicht schriftlich, sondern durch das lebendige Wort ist uns die Wahrheit (Iren. 3, 2) ursprünglich mitgetheilt worden. Verständlich wird sie einem, wenn man sie fleißig bei den Priestern der Kirche liest, bei denen die apostolische Lehre ist (4, 22). Wir sollten zwar auch ohne Schrift den Geist Gottes in uns tragen; mit der Zeit aber ward die Erinnerung durch die Schrift für das Leben und Bewußtsein nöthig (Chrysost. zu Math. erste Hom.). Ihre Dunkelheit dient vor Allem zu Zweierlei. Einmal weist sie uns an die Kirche, auf daß sie durch ihre Priester uns die Schrift erkläre, und führt selbst so uns über sich hinaus in die lebendige Gemeinschaft des Geistes; zweitens hat die Schrift hieran einen Riegel, daß sie nicht dem ungeweihten Sinne zur Beute werde (daselbst S. 10 und ein ungenannter Autor bei Chrys. N. T. in Math. T. II. p. 121 u. flgde.). Jene Vermittelung durch die Priester hat aber zum Zweck, daß wir selbst ihres Geistes mächtig und in diesem Sinne mündig werden (Chryst. in Gen. sub init.). In solcher Hinsicht dient auch uns das Dunkle. Es halte uns nicht ab, die Schrift fleißig zu lesen. Denn,

so weit wir es unbefangen thun, werden wir verstehen, was uns gerade dienlich ist, und dadurch in dem Verständniß und hiemit wieder in der Unbefangenheit zugleich fortschreiten; und in sofern ist die Schrift auch Jedem klar (De Lazaro conc. IV, opusc. IV, pg. 58). Chrysostomus führt thatsächlich durch die Schrift in den Geist der Kirche (opusc. T. III. pg. 667). Ebenso übt Basilius (de Sp. S. c. 29) die patristische Interpretation, indem er mittelst der kirchlichen Ausleger erklärt. Die unterschiedenen Erklärungen dieser faßt Augustin als Mittel, das Verständniß zu erweitern, sowie, es zu schärfen, die kritische Verwendung des heidnischen und jüdischen Bewußtseins, der Profanwissenschaften und der häretischen Behauptungen dient (doctr. christ. 2, 12. 18. 3, 30. 4, 28). Augustin verfährt selbst hienach (3, 30 — 37). Zum Verständniß der Schrift ist jedoch vor Allem christlicher Geist nöthig. Dieser aber erfaßt und schärft sich wieder durch die Schrift. Der Glaube geräth in's Stocken, wenn das Ansehen der heiligen Bücher wankt (1, 37 — 40). Durch das Eindringen in die Schrift bestimmt sich das Bewußtsein, daß es von Gott eingegebene Schrift gebe, zu denjenigen, welche Schriften heilige seien. Die unmittelbare Kenntniß der Inspiration und des Kanons geht durch die Selbstvermittelung der Interpretation gleichfalls zur vermittelten fort.

So fest und ausgebildet in den Tagen des Origenes die Ueberzeugung von der Inspiration der heiligen Schriften dastand: so sehr war damit die förmliche Bestimmung der Lehre vom Kanon gefordert. Mit Origenes beginnen sich die negative und positive desfallsige Thätigkeit zu entwickeln und vermitteln. Sein Bewußtsein vom Kanon läßt noch die Erweiterung und Begrenzung zu (Eus. hist. eccl. 6, 25). Eusebius unterscheidet genau zwischen allgemeinangenommenen, bestrittenen und unächten Schriften einer- und abgeschmackten andererseits und zieht auf dem ersteren Gebiet bereits den Kreis für die Entscheidung und deutet sie an. Sie kann aber nur That der Kirche selbst sein und tritt auch um die Zeit Augustins (doctr. christ. 2, 8) und unter Vermittelung des sich abrundenden Interpretationsbewußtseins ein. Durch das dritte Concil von Carthago (379), das von

Hippo (393), das zu Carthago 419 gehaltene, und durch Innozenz (405, ad Exuper.) und Gelasius zu Rom (494) geschah es. Gerade aber die Häresie und das Schisma, wovon dies in heidnischem Seherwesen das Ideal seiner spiritualistischen Hierarchie im Hebräerbrief, jene in jüdischer Erstarrung das Muster ihres tausendjährigen Reiches in der Apocalyps zu erblicken vermeinte, fordern die Kirche auf, der Forschung über diese Schriften noch einige Weite zu lassen. Ueber den abgeschlossenen Umfang des Canons erklärt sie sich in feierlichförmlichem Ausdruck endlich, als es gilt, Angesichts zweier Weltperioden, der abgelaufenen mittlern und der begonnenen neuen, vor der Vergeschwisterung des heidnischen und jüdischen, häretischen und schismatischen Standpunktes, in überragender Entschiedenheit sich in die entgegengesetzteste Schärfe der Schrift zu vertiefen und in ihr sich zu erkennen und zu bezeugen.

Drittes Hauptstück.

Die Kirche.

Die Legitimität, die Häresie, das Schisma.

Der Geist, welcher die Kirche durch die Aufstellung des Kanon's von seinem Walten in der heiligen Schrift zeugen und diese als solche beurkunden läßt (Aug. doctr. chr. 2, 8), legt durch diese göttliches, von dem nur oberflächlichen Blick und Urtheil der Menschen nicht zu entkräftendes, vielmehr letztere über ihre Schwäche zur thatsächlichen Erhärtung der Wahrheit allmählig erhebendes Zeugniß von der Kirche ab (de unit. eccl. 6, 7). Sie bewährt sich unmittelbar in ihrer Wesenheit, mittelbar, indem sie sich vom Schisma unterscheidet, in vermittelter Weise, indem sie sich, es zu überwinden, auf sich selbst bezieht, und sich dabei nur um so deutlicher und kräftiger in vollständiger Uebereinstimmung mit Gott und ihrer von Gott gedachten Idee findet.

Erster Artikel.

Die Wesenheit der Kirche.

Zeitlichkeit, Zustände, Ueberzeitlichkeit der Kirche.

Gott ist der Heilige schlechthin. In dieser Heiligkeit faßt sich sein Wesen zusammen. Sein Leben ist heilig, indem es in seiner unendlichen Fülle ebenso einig, als in seiner Einigkeit unendlich erfüllt ist. Das göttliche Leben ist als solches schlechthin heilig, einig und allgemein zumal. So ist es einzig. Es ist aber auch darum nicht vereinsamt, sondern begründet, vermittelt und vollendet eben ein auf ihm beruhendes heiliges Reich, die Kirche, welche gleichfalls heilig nur zugleich als einige und allgemeine sein kann. Das schlechthinige oder übergeschichtliche Leben geht in das geschichtliche in Christus ein, der sich als kommenden durch die Propheten, als gekommenen durch die Apostel bezeugt. Geschichtlich ruht die Kirche auf den Aposteln. Nur mittelst der Geschichte aber macht Gott sie zur heiligen, einigen, allgemeinen. Als solche weiß sich die Kirche unmittelbar und spricht es auch von Clemens von Rom an bis auf Origenes so aus, und zwar positiv wie negativ. In letzterer Hinsicht betrachtet sie als Häretiker diejenigen, welche die apostolische Gegebenheit des Heils verlassen und darum die Wahrheit, statt sie in ihrer Wesenheit bereits zu haben und demgemäß zu entwickeln, erst suchen, wie in ihren Behauptungen so im Leben unter sich uneinig sind, und nur Bruchstücke der Wahrheit unter Mißkennung ihrer Ganzheit und Allgemeinheit zu Tage bringen. Ein Dreifaches, das sich nicht weniger jeweilig beisammenfindet, als in der wahren heiligen Kirche einerseits Einigkeit und Allgemeinheit und andererseits beide und die Apostolicität unzertrennlich sind. Sie muß darum jene als nicht zu ihr Gehörende aus dem lebendigen Verbande, den sie bildet, ausscheiden.

Allein sie, welche dies thut, und so mindestens negativ und abstract einig ist, erweist sie sich auch als solche positiv und concret?

Ist ihre Einheit wirklich von der Heiligkeit und Allgemeinheit erfüllt? Von Hermas bis Origenes wird gleichmäßig darauf geantwortet, diese Erfüllung sei eben die von ihrer Wesenheit geforderte Aufgabe, deren selbstthätige und den Umständen angemessene Vollbringung durch sie auf Grund des sie innehabenden Gottes hin auf dessen Verheißung beruhe und darum ebenso gewiß, als von ihm selbst fundamentirt und bereits in der Lösung begriffen sei. Sei's nun, daß, wie bei Hermas, der Unterschied zwischen dem Beginn oder dem Fortschritte und zwischen der Vollendung des Werkes durch die Auseinanderhaltung der jetzigen und künftigen Kirche zeitlich, oder, wie bei Clemens von Alex., zuständlich und wesentlich ausgedrückt wird. Er unterscheidet zwischen irdischer und himmlischer Kirche. Sei's endlich, daß beide Unterschiede in einem höhern Dritten ihre Stelle erhalten. So bei Origenes, bei welchem jene vorwiegend empirische und diese mehr idealistische Anschauung eine Vermittelung einzugehen streben. Er unterscheidet die Kirche, insoweit sie wirklich aus dem Herrn lebt, und insofern sie blos auf ihm steht oder vielmehr nur zu stehen scheint. Jene gliedert sich wieder in die, in der Selbstvollendung erst begriffene und in die schon vollendete, lebendige Kirche. Das Erstere fällt hinwiederum theils in diese Zeit, theils aber auch über den irdischen Tod hinaus.

Zweiter Artikel.

Die Ausschließlichkeit der Kirche.

Montanism, Novatianism, Donatism.

Wenn nun aber die Kirche solche als Häretiker entläßt, welche mit ihrem Grundbewußtsein in decidirten und beharrlichen Widerspruch kommen: verträgt sich innerhalb ihrer selbst ein namhafter Widerspruch zwischen diesem und ihrem Leben. In keiner Weise. Die geistige Erhebung der Kirche, überhaupt das geistige Leben duldet es nicht. So antwortet eine Reihe von Richtungen, welche sich das Geistige nur abstract und negativ und darum in einseitigem Zwang

gegen die erscheinende Wirklichkeit und Entwicklung denken kann. Es möchte die Kirche diese mit ihr im reinen Bewußtsein oder in abstracto Einigen behalten, sie davon, daß ein der Umbildung ins kirchliche Leben zugänglicher und sonach aufhebbarer Widerspruch und ein in der Verzehrung dieses sich nur steigernder nicht auf gleicher Linie stehen, überzeugen, und ihre Abstraction mit dem concreten Leben der Liebe erfüllen. Indem aber mit der Bewegung dieser auch jene zunimmt, schließt sich endlich die Abstraction von der Kirche selbst aus. Das Schisma. So unterscheidet Optatus von Mileve zwischen letzterem und der Häresie.

Im unmittelbaren Bewußtsein der Einheit ihres Glaubens und Lebens, Christi und seines Leibes, des heiligen Geistes und seines Tempels zieht sie alles, was ihren Grundbedingungen direct und hartnäckig widerspricht, in das allgemeine Gebiet der Häresie, und selbst Cyprian giebt noch keine förmliche Unterscheidung zwischen der Häresie i. e. S. und dem Schisma. Erst nachdem dies nicht blos factisch und unmittelbar eingetreten, wie im Montanism, sondern auch sich selbst in seiner Besonderheit und mittelbar der Häresie entgegengesetzt hatte, wie im Novatianism, mehr noch als im Meletianism: war für es die Zeit gekommen, sich ebenso selbstbewußt von der Kirche zu scheiden. Dies geschieht durch die Donatisten, und Parmenian drängt den Optatus, im kirchlichen Sinne nicht blos auf den Unterschied der Kirche und der Häresie im Allgemeinen, sondern auch auf denjenigen der Häresie und des Schisma insbesondere und in Folge davon auf den beider und der Kirche näher einzugehen. Nachdem er ihn aber (2. Buch) in anschaulicher Form gefaßt, bestimmt Augustin ihn begrifflich. Der saft- und lieblosen, über- und demzufolge auch wieder abgespannten Geistigkeit des Schismatikers erscheint als Widerspruch, was kernhafte, gesunde und volle Geistigkeit als ein Uebel betrachtet, das der göttliche Gnadenweg des Einzelnen und der Geschichte mittelst unserer Geduld und Liebe, in denen wir uns daran zu üben und zu vollenden haben, allmählig beseitigt. Wer darum einmal auf christlichen Boden verpflanzt ist, den giebt die Kirche, bis Gott selbst die Spreu vom

Waizen scheidet, nie ganz auf, indem nicht allein der disciplinär Excommunicirte, sondern auch derjenige, den sie als Häretiker aus sich entlassen muß, oder der sich als Schismatiker ausscheidet, ihr durch die Unauslöschlichkeit des Taufcharakters verpflichtet und verbunden, wenn auch nicht mit ihr in positivem Verkehr bleibt.

Im Montanism wurde die Geistigkeit überhaupt und der heilige und heiligende Geist insbesondere so in's Abstracte gespannt, daß darunter Kirche, Schrift und Tradition sowohl in ihrer Stellung zu einander als in ihrer Wesenheit der Verkümmerung entgegengeführt wurden. Das Bewußtsein seiner kirchlichen Unverträglichkeit konnte sich jedoch auf beiden Seiten nur zugleich mit der allmähligen nähern Scheidung des Häretischen und Schismatischen, und diese wieder sich nur mit der speciellern Bestimmung des letztern in seinen eignen Unterschieden klären. Da die Heiligkeit nur zugleich mit der Einigkeit und Allgemeinheit besteht, so war die schismatische Spiritualisirung jener eine andere, je nachdem sie sich auf die Einigkeit oder Allgemeinheit, ohne daß dies ohne Einfluß auf die jeweilige Gegenseite hätte bleiben können, warf und demzufolge auch die Kirche vor Allem in ihrer Einheit oder in ihrer Allgemeinheit angriff. Jenes geschah durch Novatian, dies durch Donatus. Damit erschöpfte sich das Schisma einerseits in seinen einzelnen Hauptformen, und bahnte sich andererseits aber auch den Weg, sich späterhin unmittelbar und mittelbar zugleich und solcher Massen in seiner ganzen Rüstung der Kirche entgegenzustemmen.

Dritter Artikel.

Der kirchliche Geist.

Die Einigkeit, Heiligkeit und Allgemeinheit der Kirche.

Die Concretheit des kirchlichen Lebens machen gegenüber dem Schisma in hervorragender Weise Cyprian, Optatus von Mileve und Augustin gelten. Einerseits nun wendet jenes im ersteren seine

Einheit, im letzteren seine Allgemeinheit und im zweiten seine beide Seiten bestimmende, Heiligkeit rück- und vorwärts gegen die schismatische Prätension der Einheit und Allgemeinheit in der Heiligkeit heraus, und kehrt andererseits im ersten seine empirische, im zweiten seine geistige Gestalt hervor und vermittelt im dritten beide. Es herrscht in jeder Reihe auf jeder Stufe der Gesichtspunkt der Durchdringung, was Optatus nachdrücklich erwähnt. Jene wesentlichen Bestimmungen der Kirche, sagt er (2, 5) hängen bekanntlich so unzertheilbar zusammen, daß sich keine ohne die andern festhalten läßt. Der letzte Unterschied des abstracten schismatischen und des concreten kirchlichen Lebens aber besteht überall darin, daß Heiligkeit, Einheit und Allgemeinheit hier durch die Apostolicität vermittelt, dort von ihr entblößt sind.

Cyprian.

Cyprian zeigt, daß die Geistigkeit ihre Heiligkeit, Allgemeinheit und Einheit durch die empirische Einheit bewähren müsse. Mit dem heiligen Gotte zusammenzuleben vermag nicht, wer nicht in der Kirche lebt. Hier sind Gemeinde und Bischof beisammen, und ebenso wieder der Episcopat und sein bestimmtester empirischer Einheitspunkt, der römische Stuhl. In der Kirche ist, wer mit diesem geeint ist (de unit. eccl.). So vermittelt sich die concrete Geistigkeit durch ihre Organisation oder Leiblichkeit. Ist damit aber nicht auch die bestimmte, empirische kirchliche Person die Ursache des göttlichen Wirkens, und dieses an sie gebunden? Das Wasser muß vom Priester geheiligt seyn, bevor durch die Taufe die Sünden erlassen werden können (ep. 70). Also ja; wie es scheint. Wer nicht mit der Kirche förmlich empirisch geeint ist, sonach Häretiker wie Schismatiker, kann weder taufen noch getauft werden (ep. 69 und flgd.). Damit überschreitet Cyprian nur auf einer andern Seite, als das Schisma, die Grenze und trifft deßhalb jenseits ihrer auf Einem Punkte mit ihm zusammen. Der römische Stuhl tritt ihm entgegen. Weder die Geistigkeit noch die Leiblichkeit, weder die creatürliche

Wesenheit, noch die geschöpfliche Organisation, darf verabsolutirt werden.

Optatus von Mileve.

Im Unterschied nicht allein von den Schismatikern, sondern auch von Cyprian dringt zur tiefern Erfassung der Kirchlichkeit vom Standpunkte der concreten Heiligkeit aus Optatus von Mileve durch. Der Mensch ist der Arbeiter, Gott ist der Herr; Gottes sind die Gaben; mittelst der Arbeit jenes gab Gott, der nicht aufhört zu geben (5, 6. 7). Wegen der Abstractheit eurer Heiligkeit (propter specialem sanctitatem), erklärt er den Donatisten, seid ihr Schismatiker (2, 1). Ihr beruft euch darauf, im Besitze der geistigen Allgemeinheit und allgemeinen Geistigkeit (der dotes und ornamenta ecclesiae, quae sunt ubique, 2, 2) zu sein, als da sind der Kirchensitz und der Episcopat, der heilige Geist, das Sacrament und Bekenntniß u. s. f. (cathedra, angelus, sp. s., fons et sigillum (c. 8 und 10). Allein jene Gaben habt in Wahrheit nicht ihr, sondern besitzen wir. Wir können sie durch die Apostolicität nachweisen, ihr nicht (2, 2—9). Sie sind wahrhaft nur da, wo sich das Leben organisch gliedert und fortzeugt (wo auch membra und viscera sind), also leibhaftig ist. Davon aber schweigt ihr weislich (c. 10). Nur hier ist Gottes Garten, welchen ihr in's Abstracte zieht (in angustias cogitis), in lebensvoller Pflanzung. Hier sind die Heiligen, die Enthaltsamen und Barmherzigen, die Jungfrauen, nicht blos die Heiligkeit u. s. f. Hier hat die Kirche ihre Glieder, von den Bischöfen bis zur gläubigen Heerde (11—14). Hier ist die Heiligkeit objectiv, nicht blos subjectiv (de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur (2, 1). Darum wie die Einheit, so die Allgemeinheit. Die Leiblichkeit, in der und durch welche die Geistigkeit wirkt, ist die kernhafte, geistesfähige, zukunftvolle, diejenige, worin sie sicher ist, nicht die der Einheit und Gemeinsamkeit unfähige. Mittelst jener soll diese erst noch herangezogen und befähigt werden (3, 3).

Augustin.

Häresie und Schisma, und beide und die Kirche unterscheidet Augustin nach ihrem Verhältniß zu Christus. Christus ist in Einem und ganz Haupt und Leib; Haupt als Sohn Gottes, Leib als die Kirche; zwei in Einem Fleisch. Die in Betreff des Hauptes von der Kirche abweichen, ob sie auch überall sind, wo die Kirche ist, gehören doch nicht ihr an. Die aber in Betreff des Hauptes mit der Kirche übereinstimmen, nicht aber an der Einheit der Kirche Theil nehmen, sind gleichwohl nicht in ihr, und gehören so auch ihm nicht an, weil sie in Hinsicht seines Leibes von ihm abweichen (de unit. eccl. 3). Die Kirche ist ein sowohl geistiges als leibliches Ganzes, in beider Beziehung universell und heißt darum katholisch (gen. ad lit. sub. init.). Allerdings ist zwischen vergänglicher und unvergänglicher Kirche (mortalis und immortalis) zu unterscheiden. Das sind aber nicht zwei Kirchen, sondern zwei Zustände der Kirche. An der sterblichen ist wieder ein Unterschied zwischen dem wahren und Scheinleib, nicht aber als zwischen zwei Leibern. Letzteren bilden nur die bösen Säfte in jener, die beseitigt werden müssen. Die sterbliche Kirche wächst in ihren Gliedern durch ihre Gegenseitigkeit und Berührung in Gott selbst hinein. So ist an keinem zu verzweifeln, welcher auch der Kirche nicht angemessen ist. Und umgekehrt wird der Geistige, wenn er etwa gewaltsam aus der Kirche gestoßen wird, und ihr dennoch in der einenden Kraft der Liebe angehört, nur noch mehr erprobt. Die Kirche wächst nach innen und nach außen; wie in der Heiligkeit, so in der Allgemeinheit; das kann sie aber nur, wenn sie wesentlich heilig und allgemein ist. Aber auch jenseits ist sie noch außer der Vollendung im Fegfeuer (ignis purgationis), das mit der poena aeterna durchaus nicht zu verwechseln ist (Gen. ad M. 20. ad Laur. 68. de Dulc. q. 1). Die sterbliche wird zur unsterblichen durch Gottes Gnade in Christo mittelst des Unterschiedes der Zeiten. So wird sie zu der in Heiligkeit vollendeten. Dem von der Kirche Getrennten kann aber kein Martyrthum bei dem mit seiner Kirche vereinten Gotte helfen (de unit. eccl. et de bapt.). Der Spiritualism der Schismatiker weicht auch dadurch nicht, daß sie für die

von der Kirche Getrennten in der Trennung gerade einen Sporn suchen, sich mit Gott wenigstens oder auch um so mehr jenseits zu einigen, als ob hier mit Gott sein könnte, wer mit seinen Mitmenschen nicht sein kann; während kirchlicherseits auch jenseits noch eine Absonderung von der unvergänglichen Kirche ohne Kirchentrennung möglich ist. Etwas ganz Anderes ist es, wenn in der Excommunication ein Heilmittel gefunden wird, so ferne sie zu diesem Zwecke verhängt wird (Coll. Carth. d. 3). Auch die Kirche betrachtet die Einheit wie Allgemeinheit als eine geistige; Cyrill von Jerusalem (catech. 18) nicht minder, als Origenes. Sie wissen aber auch, daß das Geistige nicht ist, ohne zu wirken, sein Wirken sich aber durch seinen Leib vermittelt. Dieser Spiritualism ist jedoch nicht mit demjenigen zu identificiren, womit sich das Schisma sogleich, zwei Extreme einander gegenüberstellend, in Tertullian (de pud. 21) einführte, wenn er sagt: die Kirche ist Geist durch den geistigen Menschen und ist nicht die Zahl der Bischöfe. Wie unzertrennlich aber von der spiritualistischen Einheit der materialistische, die Vermittelung ebenso unmöglich machende Dualism ist, zeigt der schismatische Geist auch noch in Jovinian und Tychonius, gegen welchen sich eben in dieser Hinsicht Augustin noch richtet (de doctr. christ. 3, 30 und flg.).

Dritte Abtheilung.

Die Theorie der christlichen Erfahrung.

Ambrosius.

Nachdem der kirchliche Geist sein Traditions-, Schrift- und reines Selbstbewußtsein in seinen einzelnen Seiten entwickelt hatte: war durch ihn selbst die Möglichkeit und Aufforderung für ihn herbeigeführt, sich mittelst einer, ihren Gegenstand förmlich umspannenden, Theorie der Tradition und Schrift in dem empirischen Mittelpunkte seiner, von den allgemeinen Concilien sowohl getragenen als

sie in's Leben einführenden, Selbstdarstellung in ebenso sicherer als thatkräftiger Ruhe mit klarer Selbstbesinnung zur dereinstigen Vollbringung eines neuen Tagewerkes niederzulassen. Dies thut er in Gregor dem Großen, nachdem er sich mit der ihm eignen practischen Genialität in Ambrosius vielseitigst nach unten und oben ausgesprochen und durch Vincentius von Lerin vom Standpunkte der Tradition, von dem der Schrift aus durch Junilius Afrikanus in einen Inbegriff gebracht hatte. Erinnern Gregor's libri moralium wie an sein contemplatives Leben, so auch an die bischöfliche Thätigkeit des sich uns vorzugsweise homiletisch eröffnenden Ambrosius: so spricht aus seinen Homilien, Briefen und der cura pastoralis das das Ganze überblickende und mit fester und geübter Hand lenkende kirchliche Oberhaupt.

Erstes Hauptstück.

Vom Standpunkte der Tradition aus.

Vincenz von Lerin.

Der Wahrheit sicher wird der Mensch nicht durch das göttliche Gesetz ohne Weiteres. Er ist dazu des kirchlichen Bewußtseins (ecclesiastica intelligentia), der Tradition im vollen, vermittelten Sinne des Wortes (traditio ecclesiae catholicae) benöthigt, obwohl seinerseits der Schriftkanon allseitig und vollkommen ist (perfectus, sibique ad omnia satis superque sufficiat c. 2). Diesem Bewußtsein wesentlich ist die lebendige Bewegung (profectus verus) und die Sichselbstgleichheit oder persönliche Identität (una eademque persona c. 23). In ersterer Hinsicht bestimmt es sich durch die unmittelbare oder äußere Tradition (fides semel tradita), indem es, sie ausbildend, sie und sich vermittelt (excolendo colit. c. 33), und heißt darum auch philosophia coelestis (23). In sein Wesen vertieft, bestimmt es sich (consolidatur) durch Aus- und Ineinandergehen, Entäußerung und Erinnerung oder Verfeinerung (dilatari und sublimari). Und zwar muß diese Lebensentwicklung nicht blos

im Bewußtsein des Einzelnen, sondern auch in demjenigen des Ganzen vor sich gehen (tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus c. 23). In letzter, vollster Bestimmtheit stellt es sich in den allgemeinen Concilien dar (c. 23 und 29). Die lebendige Entwicklung und Vermittlung ist jedoch nicht zu verwechseln mit Veränderung; der profectus, wobei in semet ipsam una quaeque res amplificatur, darf nicht zur permutatio werden, wobei aliud ex alio in aliud transvertitur (23). Diese Sichselbstgleichheit der Bewegung bewerkstelligt sich aber, wenn gehalten wird auf das, was überall, was immer, was von Allen bisher geglaubt ward, auf die Gesammtheit, das Alter, die Uebereinstimmung (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, oder si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem). Es hat die zweifache Uebereinstimmung im Glauben, die durch die Räume hindurchgehende (universitas), und die durch die Zeiten bis in's früheste kirchliche Alterthum hinabsteigende (antiquitas), wieder unter sich übereinzustimmen (c. 2). Das bildet die Probe.

Dabei ist aber zu beachten, daß das Empirischzufällige in Betreff sowohl der Sachen als der Personen außer die Grenzen der Berechnung fällt. Was das Erstere anlangt, so läßt sich solcher Weise nicht jede theologische Frage mit Sicherheit erledigen, sondern vor Allem nur, was in das Bereich der Glaubensregel fällt, sich feststellen (antiqua sanctorum patrum consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula investiganda est et sequenda c. 28). Was aber das Andere angeht, so sind nur die Auffassungen derjenigen Väter zu vergleichen, welche, im Glauben und in der Gemeinschaft der katholischen Kirche heilig, weise und beständig lebend, lehrend und ausharrend, entweder in Christo gläubig zu sterben oder für ihn getödtet zu werden verdienten. Doch auch ihnen ist nach der Richtschnur zu glauben, daß als unzweifelhaft, gewiß und gültig betrachtet werde, was entweder Alle oder die Meisten in einem und demselben Sinne offen, häufig, beharrlich gleichsam als auf einem mit sich übereinstimmenden Lehrerconcil, durch Annahme, Festhaltung und Verkündigung, bekräftigten. Was

aber einer, mag er noch so heilig oder gelehrt, mag er auch Bischof, Bekenner oder Blutzeuge gewesen sein, für sich oder gar im Gegensatz zu Allen dachte, das ist unter die eignen und Privatmeinungen zu stellen und in seiner Bedeutung von dem Ansehen einer allgemeinen und öffentlichen Entscheidung wohl zu unterscheiden (28).

Denn eben durch die Absonderlichkeit des sie aufbringenden Geistes und darum auch durch die ihres Ortes und ihrer Zeit charakterisirt sich die Häresie i. w. S., das Schisma und die i. e. S. (24). Auch sie bedienen sich der Schrift, aber in einer ihr unangemessenen, weil nicht durch das kirchliche Dogma bestimmten Weise. Das dort Vermittelte wird hier zerrissen (lacerari c. 25). Dort ist das Neue das vermittelte Alte selbst (nihil novandum, nisi quod traditum est, ut, cum dicas nove, non dicas nova. c. 22). Hier aber isolirt sich das Bewußtsein; was es nicht weiß, lernt es nicht, und was man weiß, verachtet oder ignorirt es (28). Nicht blos jedoch der Schrift, auch der Väter bedient sich die Häresie in solch abstracter Art. Was diese noch unentwickelt hinstellten, jedoch ohne es der Entwicklung zu verschließen, sondern sie vielmehr negativ wie positiv der Zukunft überlassend und anvertrauend: machen die Häretiker, es dagegen absperrend und so höchstens in eine sich selbst verzehrende und verzerrende Bewegung einführend, und sonach in abstract unmittelbarer oder abstract mittelbarer oder in beiderseits gemengter Weise, darum jedenfalls einseitig, für sich gelten (captant paulo involutius edita. c. 7). Ihnen gegenüber eröffnen sich zwei Möglichkeiten. Ist solcher sich verabsolutirenden Unvermitteltheit das vermittelte Bewußtsein der Gesammtheit noch nicht entgegengetreten, indem nämlich die Häresie noch neu ist: so wirst du, hast du ihr zu begegnen, einstweilen dein Bewußtsein für dich nach der gegebnen Regel vermitteln; womit etwa auch der entsprechenden Vermittelung des Bewußtseins der Gesammtheit vorgearbeitet wird. In Betreff jener älteren Entweihungen aber von Seiten der Häresie und des Schisma hast du dich ganz einfach von dem durch Gott in der Schrift und durch die Gesammtheit in der Kirche vermittelten Be-

wußtsein bestimmen zu lassen (illas antiquiores schismatum vel haereseon profanitates nullo modo nos oportet niti, etwa auch nicht einmal, indem wir uns in eine Bestreitung einlassen, aut sola, si opus est, wenn eine solche nicht zu vermeiden ist, scripturarum auctoritate convincere, aut certe jam antiquitus universalibus sacerdotum catholicorum conciliis convictas damnatasque vitare. c. 28).

Zweites Hauptstück.

Vom Standpunkte der h. Schrift aus.

Junilius aus Afrika.

Seine Darstellung der Tradition (i. e. u. w. S.) will Vincenz nicht als Produkt seines Geistes, sondern als Aufzeichnung einer anerkannten Thatsache betrachtet wissen (ut scilicet a majoribus tradita et apud nos deposita describam, relatoris fide potius, quam auctoris praesumtione. c. 1). Auch Junilius Africanus giebt den von ihm in der Form eines Katechism in reichhaltiger und scharfbestimmter, genau zusammenhängender Kürze niedergeschriebenen Grundriß der biblischen Theologie (de partibus divinae legis) nicht als sein Werk, sondern als das, was in Beziehung auf die heilige Schrift bei den Sachkundigsten in öffentlicher Geltung steht. (Vorwort).

Das Bewußtsein von der hl. Schrift vermittelt und bestimmt sich durch ihre formelle und inhaltliche Seite. Demgemäß hat der Grundriß zwei Theile (c. 1). In jener Hinsicht kommen die Diction, dann die Auctorität mit dem Verfasser, und nach der Frage wegen der gebundenen oder ungebundenen Schreibart die Ordnung (Eintheilung in altes und neues Testament) in Betracht. Ihre Auctorität beruht auf der Anerkennung durch die Kirche oder auf ihrer Kanonicität, und kann wieder eine vollkommne oder mittlere sein, je nachdem Alle oder nur die Meisten deßfalls miteinander übereinstimmen (c. 7). Dies ihr Ansehen gründet sich jedoch nicht nothwendig auf den Namen des Verfassers, wohl aber auf den heiligen Geist. (Daß

man jenen nicht immer kennt, ideo credendum est divinitus dispensatum, ut alii quoque divini libri, als diejenigen von bekannten Verfassern, non autorum merito, sed sancti spiritus gratia tantum culmen autoritatis obtinuisse noscantur. c. 8). Der Diction nach unterscheiden sich die heiligen Schriften in die historischen, prophetischen, sprichwörtlich und einfach lehrenden (2). Diese Arten ergänzen sich aber durch einander (3). In der historischen sind auch die übrigen geleitweise, nur nicht herrschend (incedunt ceterae species, sed non principaliter). Sie und die einfachlehrende haben gemein, daß sie dem äußern Ansehen nach klar und faßlich, dem Sinne nach aber meist tief und gewichtvoll oder schwierig sind (c. 3 — 8). Bei diesem Umstande muß der Sinn der hl. Schrift, — etwa der sprichwörtliche ausgenommen, sofern er sich unmittelbar aus dem Leben darbietet — objectiv ermittelt werden, ansonsten wir der verflachenden und subjectiven Interpretationsmethode die Thür öffnen (ne narrationis veritas infirmetur et locum demus inimicis, prout voluerint, divinos libros interpretandi. c. 5).

Darin liegt jedoch die weitere Erkenntniß, daß die formelle und inhaltliche Seite selbst einander gegenseitig vermitteln. Der die letztere behandelnde Theil hat es nun mit dem zu thun, was die hl. Schrift lehrt (l. I, c. 11 — 20 und l. II, wobei fortlaufend auf den formellen Theil zurückgegangen wird). Aber auch der Inhalt des Schriftbewußtseins vermittelt sich in sich selbst. Ihn bilden Gott, das zeitliche Universum und das ewige Reich Gottes, worin wieder Gott und Welt vermittelt sind (1, 11 — 2, 26). Lehre von Gott (1, 12 — 20): er ist, wirkt und bezieht, sich auf die Creatur beziehend, diese auf sich; negative, positive und collative Eigenschaften Gottes. Im Universum kommt in Erwägung die unmittelbare und mittelbare göttliche Thätigkeit, die Schöpfung und Erhaltung (creatio und gubernatio) und das unmittelbare und mittelbare, natürlich bestimmte und vernünftig freie Wesen (accidentia naturis, evenientia voluntatibus) und die Vermittelung dieser beiden durch Gott, indem er jene beiden vermittelt (II, 1), wobei sich jedes Moment wieder in sich vermittelt (II, 2 — 25). Den Mittelpunkt aber

bilden die göttliche und menschliche Actualität. Jene unterscheidet und schließt sich wieder in sich zusammen (c. 12; lex quidem erudit, gratia autem praeparat, adjuvat, corroborat, coronat). Die Vermitteltheit oder das ewige Reich Gottes (14—25) bestimmt sich mittelst des zeitlichen Universums (14) in der Erfüllung (effectus, c. 25), indem sie sich in der Berufung (vocatio, acceptatio) in es vertieft (15), in der Vorbildung (figura, typis) an es entäußert (16), in der Vorhersagung (praedictio) in es und es an sich erinnert (18—24). In dieser vermittelt sich wieder die unmittelbare vor dem Gesetz und die mittelbare unter ihm durch die vermittelte unter der Gnade (19—23), die unter dem Gesetz von der einstigen Herrlichkeit handelnde abermals durch die vom Erlöser und durch die von der Berufung der Völker (22).

Solcher Weise vermittelt Gott sein ewiges Reich durch das zeitliche Universum. Allein, wenn alles, was in dieser Welt geschieht, nur wegen der künftigen vor sich geht, warum ist sie? Es liegt in der Natur der vernünftigen Geschöpfe, erst zu lernen und im Zweifelhaften sich in Thätigkeit zu setzen, um hierauf das Ewige zu genießen, und nun einzusehen, wie es den Erprobten mit Recht zu Theil geworden, und es in der Erinnerung an die bestandenen Kämpfe nur um so lieber zu haben, und den Geber um so mehr zu verherrlichen, welcher den Frommen in dieser Welt siegen und den Siegern die ewigen Belohnungen einärndten hilft (26). Aber auch von seinem ewigen Reiche aus entäußert er sich durch das zeitliche Universum an den Menschen, mittelbar an ihn sprechend und ihn an sich ziehend, nur zugleich, indem er es auch unmittelbar in der Schrift thut; beides aber thut er nur, indem er, in sich selbst sich vertiefend, beiderseits sich ihm offenbart und in ihn eingeht, für Sinn und Geist des Menschen zumal ist. In dieser Welt geschieht der vernünftige Unterricht theils durch die Thatsachen, theils aus der heiligen Schrift (28). Damit ist zum Anfang zurückgekehrt und das Formelle und Inhaltliche der Schrift selbst vermittelt.

Im Schriftbewußtsein weiß sich das kirchliche Bewußtsein vom göttlichen Geist bestimmt durch den Einzelnen. Woher wissen wir

die Göttlichkeit der heiligen Schrift? durch ihre Wahrheit. Und zwar einmal, indem sie ausgesprochen wird durch solche, welche sie unmöglich durch sich, sondern nur durch Gott haben konnten, dann, indem ebendiese damit alle gegentheilige Weltanschauung überwinden, und endlich, indem alle in dem Worte derselben sich wiedererkennen und darum, vom Worte aneinander angezogen, an's Wort sich angezogen fühlen (29). Warum aber sollen wir ihr und ihrem Inhalte, der Religion, vermöge der Autorität der Kirche glauben, da sie uns ja aus Vernunftgründen einleuchtet? Diese sind weder mehr noch minder als die Vermittelung des Glaubens und setzen darum ebenso dessen Unmittelbarkeit voraus, als er selbst sich ihrer bedient, um zur Vermitteltheit zu gelangen (Si divinae scripturae probationibus sufficiunt, quid necessaria est religioni fides? fides nostra super ratione quidem est, non tamen temerarie et irrationabiliter adsumitur. Ea enim, quae ratio edocet, fides intelligit, et ubi ratio defecerit, fides praecurrit. c. 30). Was so in sich vermittelt ist, wie die Schrift und ihre Form, ihr Inhalt und ihr Geist, dessen Bewußtsein muß es ebenfalls sein. Objective und subjective Vermitteltheit fordern einander ebenso, als das unvermittelte Objective und Subjective einander abstoßen.

Drittes Hauptstück.

Vom Standpunkte der Kirche aus.

Gregor der Große.

Nach Junilius wird die h. Schrift verstanden durch den Glauben der christlichen Gesammtheit, und in dieser ist nach Vincentius die Tradition. Wer ist heute der Timotheus, zu dem gesagt ist: „bewahre das dir Anvertraute!" anders, als entweder im Allgemeinen die gesammte Kirche, oder im Besondern der ganze Körper der Vorgesetzten, welche die unversehrte Kenntniß der ächten Gottesverehrung selbst haben und auch Andern mittheilen müssen (Vinc. c. 22). Und zwar tritt diese Kenntniß vornehmlich zu Tage in den allgemeinen

Concilien (c. 29). Sie vermitteln aber selbst ihre Entscheidung zugleich durch die Schrift und Tradition i. e. S. So bestimmt sich sowohl das Schrift- als Traditionsbewußtsein durch die Kirche. Irenäus hatte gesagt: wo der Herr seine Gnadengaben niedergelegt hat, da muß man die Wahrheit lernen (4, 26). Und Origenes: die heilige Schrift athmet die Fülle des Geistes, und nichts ist im Gesetz, im Evangelium oder im Apostel, was nicht aus der Fülle der göttlichen Majestät käme (zu Jerem. I. B. S. 577). Dieses ihres Reichthums versichern wir uns aber durch das Wort der Kirche (de princ. 1. 2). Bei Augustin bestimmt sich das kirchliche Bewußtsein sowohl durch die Versenkung in die heilige Schrift als durch die Concentration in den allgemeinen Concilien (c. Maxim. 3, 14. de Bapt. 2, 9. Ep. 118, 1). Und vor und nach ihm bekennen von letzteren, als worin sich das Traditions-, Schrift- und kirchliche Bewußtsein einander gegenseitig durchdringen, der concrete Einheitspunkt des Staates, wie der Kirche, daß Gott in ihnen rede und sie darum unfehlbar sprechen. Constantin der Gr. erklärte öffentlich im Nicänum, die Concilienbeschlüsse seien als Aeußerungen des göttlichen Willens zu betrachten (Socr. KG. 1, 9), und Valentinian will sie ebenso wie die heilige Schrift beachtet wissen (Nov. 131, C. 1). Der h. Vater, Leo der Gr., schreibt (ep. 90 im Anfang, Lyoner Ausg. I, S. 311): was Gott zuvor durch uns definiren ließ, bestätigte er (im Chalc. Conc.) durch die unwiderrufliche Zustimmung unserer Brüder. So ausdrücklich sich aber das Leben und Bewußtsein der Schrift und Tradition durch die Kirche vermitteln, so entschieden bestimmt sich diese durch jene. Durch Gregor den Gr (gest. 604) legt sie das Bekenntniß ab, wie die vier Bücher des heiligen Evangeliums, so die vier Concilien anzunehmen und zu verehren. In gleicher Weise, fährt er fort, verehre ich auch das fünfte (ep. 1, 24). Doch nicht blos das hierarchische, auch das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche weiß nur Dasselbe. Sagt auch Johannes von Damascus (de fid. orth. 4, 26), die Apostel hätten nach ihrem eignen Zeugnisse uns das Meiste ungeschrieben hinterlassen, so schildert er doch (4, 27) die heilige Schrift sowohl nach ihrem göttlichen Ur-

sprunge als nach ihrem Einflusse auf den Menschen als das Paradies des wahren Lebens mit saftigen Zügen. Obwohl indessen jenes so sehr gilt, daß er das Halten an der Tradition der kath. Kirche durchgängig zum Maasstabe der Beurtheilung macht, wer ein Gläubiger sei (ib. 10 u. a. v. a. St.), und dies in dem Grade von ihm beachtet wird, daß er überall obenan die heilige Schrift befragt: so ist ihm doch die letzte Instanz der Sinn und die Entscheidung der Kirche (de imag. or. 3, 11; vgl. den Brief an Theoph. c. 1 unter seinen Werken).

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Idee.

Vom Semipelagianism bis zu Johannes von Damaskus.

Gennadius, Leontius von Cypern.

Die christliche Selbstbestimmung stellt sich in der Tradition, Schrift und Kirche in ihrer unmittelbaren, mittelbaren und vermittelten Realität dar, und schaut sich darin selbsten an, wie denn die Selbstbestimmung sich wesentlich mittelst des Selbstbewußtseins vollbringt. Da dieses jedoch an der Selbstanschauung nur seine eine Seite hat, welcher im logischen Begriff die andere entgegentritt, und es beider und hiemit auch seiner selbst erst mächtig ist im realen Begriff oder in seiner Idee, in der concreten Wissenschaft: so erstrebt jene Selbstbestimmung auch noch ihren ideellen objectiven Begriff, was gleichfalls auf drei ineinander eingreifenden Stufen geschieht. Auf der ersten handelt es sich um das Princip, auf der zweiten um die Methode, auf der dritten um das System dieser ideellen Selbstdarstellung.

Dort sind die gläubige, kirchliche und wissenschaftliche Thätigkeit noch auf einem Punkte beisammen, und zwar zunächst unter und durch Augustin. Er selbst hatte noch zwei entgegengesetzte, gewissermaßen als die Nachwehen des Manichäism und Pelagianism

erscheinende, einseitige Fassungen der christlichen Selbstbestimmung, worin er die göttliche und menschliche unter tiefer und scharfer Ausprägung je ihrer Eigenthümlichkeit auf's Innigste vereint wußte, zu berichtigen. Einigen war das Band beider fast nur ein wesentliches, andern beinahe ein blos abstract actuelles. Ungenügende Vermittelungsversuche, schon mit einem leisen Anfange methodischer und systematischer Entwicklung, gestalteten sich zum Prädestinatianism und Semipelagianism, über deren Geist die Kirche, den der vollen Vermittelung entgegenhaltend, besonders zu Arles und Oranges richtete, womit sie auch jene beiden Anfänge abwies.

Es war indessen nicht entgangen, daß es sich hier nicht allein um einen dogmatischen Grundsatz, sondern zugleich um eine wissenschaftliche, die Gegensätze objectiv vermittelnde Methode handle. War doch das Princip schon unverkennbar auch zugleich ein scientifisches. Darum, namentlich in der höchst wahrscheinlich von Leo dem Großen verfaßten Schrift de vocatione omnium gentium, aber auch außerdem, einerseits die kirchliche Umsicht und Nachsicht, und andererseits das Bemühen, die Stellung des schlechthinigen und subjectiven Selbstes durch die Objectivität, durch die Weltgeschichte und die Menschheit, zu vermitteln und sich so in einer, schon von Augustin gestellten und in seiner Weise gelösten, Aufgabe methodisch zu concentriren. Konnte schon der dogmatische Abriß des Gennadius ohne diese Vermittelungen in jener dreifachen Hinsicht nur schwach ausfallen: so strebte nun zwar Fulgentius mittelst eines methodischen Entwurfes, nachdem er noch einmal zur schärferen Fassung des Princips zurückgegangen war, zur Systematisirung fort. Sie konnte jedoch bei der Mangelhaftigkeit der Methode und der relativen Dürftigkeit des Inhaltes keinen genügenden Ersatz für eben diese Schwächen bieten. Aber auch jenes Leo zugeschriebene Meisterwerk zeichnet seiner Natur nach die objective Vermittelung weit mehr historisch und practisch als eigentlich wissenschaftlich. Einen durch alle Instanzen hindurch wieder auf sich zurückkommenden Versuch des wissenschaftlichen Bewußtseins, so zu sagen, der natürlichen Wahrheit, sich zu erkennen zu geben, hatte die Menschheit auch bis dahin erst an

der alten Philosophie, an welcher übrigens das Wahre zusammenzufassen, wegen ihren eignen Divergenzen, selbst unter den sich nächststehenden Geistern, wie einem Plato und Aristoteles, eine höchst schwierige Aufgabe war. Außerdem handelte es sich ja dem letzten Zwecke nach nicht um die blos und unmittelbar natürliche Wahrheit, sondern um die Wahrheit als solche, um sie in der ihr wesentlichen vermittelten Positivität und positiven Vermitteltheit. Wenn wir nun, was Fulgentius von Ruspe auf der einen Seite übrig ließ, den Umfang nämlich, durch Leontius von Cypern, freilich, wie es scheint, in ziemlich äußerlicher, und über dem christlichen Inhalte die ihm angemessene Form gar sehr aus dem Auge lassender, einigermaßen an Gennadius erinnernder, Zusammenstellung ergänzt erhalten: so ist es andererseits Pseudodionys, der ein methodisches Ganzes zu geben sich bestrebt, in dem aber die heidnischplatonische Form den christlich theologischen Inhalt verdünnt, wenn auch nicht gänzlich überwältigt.

Daß im Zusammentreffen der natürlichen und positiven Wahrheit, des gebildeten antiken und des erst zu bildenden neuen Bewußtseins, der heidnischen Bildung und der christlichen Wahrheit, diese jene sich assimilire und nicht wieder darin untergehe, war zwar im Einzelnen fortwährend mit Erfolg erstrebt worden, nicht so im Ganzen. Einen Beweis für Jenes bildet die fortlaufende Ueberwindung derjenigen Häresien, in welchen das christliche Bewußtsein dem Heidenthum erlag, durch die Kirche. Endlich war auch die Zeit für die relative Vollbringung des Letztern vorbereitet. Sie findet sich im Weisheitsborn (πηγη σοφιας) des Johannes von Damaskus. Im ersten Theile führt er uns den Inbegriff des natürlichen Bewußtseins vor, wie es durch die vorchristlichen Weisen aus dem Schachte des Menschengeistes zu Tage gefördert und durch die christlichen Väter vollends noch seiner Schlacken entledigt und ins Reine gebildet ward. Im zweiten erblicken wir die Negation der positiven Wahrheit durch das blos natürliche Bewußtsein und damit den Rückfall dieses unter seine eigene Reinheit hinab in's trockene Leere oder in's luftige Phantastische in den verschiedenen Gestalten

der Häresie. Im dritten Theile endlich erhalten wir das System der sich so positiv wie negativ vermittelnden, weil in ihrer Fülle und Schärfe die allseitige Vermitteltheit verlangenden, katholischen Wahrheit.

Erste Abtheilung.

Der Urbegriff des Christenthums.

Der Urbegriff des Christenthums läßt sich in das Verhältniß von Offenbarung und Glauben einer-, und von letzterem und dem Wissen andererseits setzen, wenn all diese Thätigkeiten im vollen Sinne des Wortes genommen werden. Ist dies Verhältniß in seinen verschiedenen Einzelheiten unter der Hand im speciellen Theil vielfachst zur Sprache gekommen: so ist es in seiner ganzen Weite in der Stellung der beiden Abschnitte des zweiten Theils zu einander enthalten und bildet gewissermaßen ihr unsichtbares Band. Der verborgenen Tiefe des Inhalts unseres Urbegriffs entspricht auch die in ihm bereits liegende Totalität der Form. Läßt sich doch überhaupt kein Princip von Nachhaltigkeit aufstellen, ohne daß darin faktisch schon über Methode und System, Vermittelung und Vollendung entschieden würde.

Erstes Hauptstück.

Die christliche Grundbestimmung.

Adrumetum, die Semipelagianer, die Prädestinatianer.

Darum tritt Augustin sowohl derjenigen Fassung des Princips entgegen, die es zu keiner freien Bewegung kommen läßt, als derjenigen, die ihr nur auf Kosten allseitig vermittelter Bestimmtheit Raum giebt, von welchen Richtungen eine die andere naturgemäß hervorruft. Von den Mönchen zu Adrumetum hoben in der christlichen Selbstbestimmung die einen die göttliche, die andern die mensch-

liche Thätigkeit so hervor, daß jeweilig die andere in ihrem Wesen verletzt ward, wenn dies gleich nicht so fast auf dem positiven als auf dem negativen Gebiete geschah. Jenen wirkt die göttliche so abstract und unvermittelt auf die menschliche, daß der Mensch für sein Vergehen nicht zurechnungsfähig, also auch nicht zu strafen, sondern nur Gott um ein gemäßeres Einwirken zu bitten ist. Bei der blos unmittelbar, nicht vermittelt positiven Thätigkeit Gottes muß auch bei der menschlichen die Vermittelung durch die Negation abseit bleiben (Aug. ep. 214). Den Andern treten beide Thätigkeiten in das Verhältniß der Wechselwirkung und coordinirten Gegenseitigkeit, so daß die menschliche Thätigkeit als solche und von ihr selbst aus verdienstlich ist, und die göttliche ihr deßhalb in der Gnade entsprechen muß (ep. 215). Gegen diese zeigt Augustin (de gratia et libero arbitrio), daß die göttliche Thätigkeit schlechthin durch sich selbst, durch ihr eigenes Princip bestimmt werde. Daß diese Schlechthinigkeit keine abstracte, sondern eine concrete, den menschlichen freien Willen und darin die menschliche Zurechnungsfähigkeit nicht ausschließende, sondern geradezu begründende sei, entwickelt er (in der Schrift de correptione et gratia) den Ersteren.

Indessen wichen dieser blos principiellen Abweisung jene in Beziehung auf einen negativen oder positiven, wenn auch scheinbar noch so kleinen Rest, der Vermitteltheit nicht gewachsenen Fassungen des christlichen Principes, keineswegs, sondern schlugen nur in dieser ihrer einseitigen Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit anderwärts um so thätiger aus, wodann sie sich näher zu begründen und zu vermitteln suchten. Am stärksten und vor Allem geschah dies nach der Seite hin, daß, nachdem der Pelagianism neben der von Augustin vertretenen Lehre nicht mehr bestehen konnte, insbesondere französische Theologen, die Massilienser, ein Mittleres versuchten. Die andere Seite, welche von der prädestinatianischen Gesinnung, ob mit oder ohne Namen, gebildet ward, vermochte sich bei Weitem nicht jetzt schon gleichen Einfluß zu verschaffen. Vitalis locirt im Heilswerke die göttliche und menschliche Thätigkeit in der Ordnung, daß er dieser den Anfang, jener die Vollendung zuschreibt. Cassian bestimmt jenen

näher, indem er zwischen ihn und diese das Wachsthum als göttliche Vermittelung bringt, ohne Gott auch vollständig als das Princip zu fassen, und erscheint als der Vater des Semipelagianism. Faustus thut auch den Schritt noch, daß er die göttliche Thätigkeit als das Princip des Heils anerkennt und darauf hin den Verlauf des Heilswerkes systematisch anschaut, vermag aber gleichwohl die menschliche Thätigkeit nicht inner der Grenzen ihres Wesens in gleichmäßiger Sicherheit sich bewegen zu lassen. Auch diesen so beginnenden, sich entwickelnden und in seiner eignen Abrundung über sich hinausstrebenden Semipelagianism erblickte und bekämpfte noch in seinen ersten und stärkern Regungen Augustin in den zusammengehörenden, Ausgangs- und Endpunkt einander entgegenbewegenden Schriften, De praedestinatione Sanctorum und De dono perseverantiae.

Zweites Hauptstück.

Die Consequenzen.

Prosper, Synode von Arles, Synodalschreiben aus Sicilien.

In seine feinern Fasern und geheimern Windungen verfolgt den Semipelagianism, mehr noch als Hillarius, Prosper von Aquitanien (insbesondere in der Schr. de gratia et libero arbitrio c. Collatorem). Im Verhältniß des Menschen zu Gott liegt es, daß der Mensch von diesem in concreter Absolutheit (def. 1 — 6), in der darauf gebauten Beziehung des Menschen zur Menschheit, des menschlichen Individuum's zum menschlichen Geschlecht, daß er von diesem in relativer Wesentlichkeit (7—9) bestimmt werde. In jener Hinsicht wird er in seinem Wollen (4), Denken (1) und Handeln (1), und zwar nach Anfang, Verlauf und Ziel (2. 3.) bestimmt. In dieser Hinsicht bestimmt ihn das von Adams Sünde bestimmte Geschlecht nach Wissen, Wollen und Wirken negativ (5). Drittens endlich (10. 11) wird er zur abermaligen Negation dieser Negation im Einzelnen durch Ueberwindung der Versuchungen, im Ganzen und Grundsatz durch den Glauben urkräftig nur durch Gott bestimmt. Indem aber der Semipelagianism

all diese Momente verrückt und so die Vermitteltheit auflöst, ist es ganz consequent, wenn er die Kirche selbst und den Erlöser theilt. Sie besteht theils aus solchen, die das Gute frei wollen und dann von Christus aufgenommen werden, theils aus solchen, die es nicht wollen und von dieser Verkehrtheit von ihm geheilt werden müssen und sich dieser Hülfe auch zu erfreuen haben. Jenen ist er susceptor, diesen salvator (12).

Prosper läßt so erkennen, wie hier an die Stelle der qualitativen Unterscheidung eine blos quantitative, und an die der allseitig vermittelten göttlichen und menschlichen Thätigkeit ihre unmittelbare oder mittelbare, und in beiden wieder an die Stelle ausdrucksvoller Haltung positive oder negative Verfestigung und Erstarrung getreten ist. Während nun aber ein Standpunkt, wie der Prospers, um die äußersten Spitzen des Semipelagianism umzubiegen, auch die vermittelte Fassung des Princips bis in's Aeußerste treiben muß: bedarf es nur eines Schrittes, um in die jener gerade entgegengesetzte Unvermitteltheit zu gerathen. Dies begegnet Lucidus sammt denjenigen Bestrebungen, deren blos vorgehaltenen oder wirklichen Ab- und Zusammenschluß zu einer förmlichen Richtung das zweite Buch der Schrift praedestinatus bildet, welchem das erste Buch die frühern Irrlehren vorausschickt, und das dritte die Widerlegung folgen läßt. Auf Veranlassung der Synode von Arles (475) und Lyon bewog Faustus den Lucidus zum Widerruf seiner derartigen Lehre, in welchem dieser sie näher angiebt. Wie beim Semipelagianism am Ende, offenbart es sich hier von vorn herein, daß der qualitative Unterschied vom quantitativen verdrängt und darum die Vermittelung unmöglich wird. Gott bestimmt die Menschheit abstract unmittelbar so, daß der eine Theil verdammt, der andere selig wird. Auf gleiche Weise wird der Einzelne vom sündigen Geschlecht in der Erbsünde bestimmt. Wer nach der Taufe sündigt, thut es nicht selbstthätig, sondern auf Adam hin; die Erbsünde thut's. Darum ist auch Christus nicht für Alle gestorben. Für die vor ihm schon gar nicht; denn die Patriarchen, Propheten und Heiligen lebten schon im Pa-

radies und bedurften des Heilandes nicht; die übrigen waren schon verdammt, und so der Erlösung gar nicht fähig. Gegen all diese Sätze erklärt er sich nun und bekennt insbesondere in Betracht der letzten, auch jene seien durch Christus erlöst und auch aus den von Adam bis Christus lebenden Heiden seien einige in der Hoffnung auf Christus durch sein Blut von der Erbsünde befreit und gerettet worden (per rationem et ordinem seculorum alios lege gratiae, alios lege Moisis, alios lege naturae). Wäre Christus für Einige nicht gestorben, so könnten diese nicht wegen Nichtbeachtung desselben bestraft werden. In die Verdammniß verfalle der Mensch durch seinen Willen, wenn er nicht glaube. So sei Gottes Urtheil gerecht.

Nachdem solchergestalt die blos mittelbare und blos unmittelbare Stellung der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in der christlichen Selbstbestimmung war verworfen worden, wird endlich noch an der Stelle ungenügender Vermittelung, wie der persönlichen des Faustus, die wahre Vermitteltheit in absoluter, objectiver und subjectiver Hinsicht durch ein Synodalschreiben mehrerer nach Sicilien verbannter, afrikanischer Bischöfe (521) gelten gemacht. Es werden damit auch unterschiedene Richtungen, die einander nicht auszuschließen beabsichtigen, vielmehr einander ergänzen, als zulässig anerkannt. Der Mensch wird absolut und objectiv zugleich bestimmt (c. 7). Die Einen sagen, Jacob sei durch Gottes Gnade erwählt und Esau durch Gottes Gerechtigkeit in Anbetracht der Erbsünde verworfen. Die Andern, Esau sei das Bild der Juden, die wegen der bösen Werke, die sie begehen werden, verworfen, Jacob das der Heiden, die wegen ihres guten Verhaltens, indem sie an den Heiland glauben werden, erwählt würden. Beiderlei Behauptungen sind zu vereinigen in vermittelter Weise (consensione catholica). Durch das absolute und objective Bestimmtwerden aber wird die subjective Selbstbestimmung nicht aufgehoben, noch wird bei dieser jenes unmöglich (25). Die Frage nach dem Ursprunge der Seelen jedoch ist entweder stillschweigend zu übergehen oder ohne Streitsucht und Eingriff in's Feststehende zu behandeln (23).

Drittes Hauptstück.

Der Ueberblick.

Synode von Orange.

Das Princip ist nun in vermittelter Weise und zwar nicht blos als solches, sondern auch nach der in ihm liegenden Methode oder in seinen Consequenzen, in jener Hinsicht von Augustin noch, in dieser von einzelnen Theologen und Synoden der Bischöfe bestimmt. Erschöpfend ist aber diese Bestimmung erst, wenn sie sich endlich auch noch auf das im Princip liegende und von der Methode vorgezeichnete System erstreckt, und andererseits auf eine die Genehmigung der allgemeinen Kirche gewinnende Weise geschieht. Beides gilt von der zweiten Synode von Orange (529) und der gleichzeitigen und gleichredenden von Valence. Es liegt jedoch in der semipelagianischen und prädestinatianischen Fassung des Princips selbst schon der wesentliche Unterschied, daß es nur dort zu einer Methode und in Folge dessen mindestens zu einem Anfang von System kommen kann, hier aber in Ermangelung der Selbstbewegung die Methode und noch mehr das System alsbald in der Geburt erstickt. Daher auch die Synode in Betreff jener Fassung näher einzugehen hat, als in Beziehung auf diese.

Die Bestimmung der menschlichen Gattung durch das Urindividuum und die der Individuen durch die Gattung ist leiblicher und geistiger Art zugleich (c. 1. 2.). Zur Vollbringung des nicht blos unmittelbar oder mittelbar, natürlich oder gesetzlich Guten, sondern des vermittelt und eigentlich Guten (des Guten, sicut oportet, ut expedit c. 6. 7.), aber auch zur Ueberwindung des entgegenstehenden Bösen bedarf der Mensch, daß Gott ihn schlechthin bestimme, sowohl dem Anfange (3—8), als der Mitte (9. 20.) und dem Ende (10) nach, und zwar nicht abstract schlechthin, sondern vermittelt absolut, nicht blos unmittelbar positiv, sondern zugleich mittelbar negativ. Auch die Menschheit, rein, wie sie aus Gottes Hand kam, hätte ohne

Hülfe ihres Schöpfers ihre Reinheit nicht zu bewahren vermocht; noch weniger vermag sie sich unter Negation ihrer Negation in ihrer Wahrheit von selbst zu verwirklichen (19). Das die Vermittelung durch Gott und die wahre Menschheit (Kirche), die Gnade und die Taufe ausschließende, blos auf sich gestellte Selbst kann sich in seiner (denkenden wie handelnden) Thätigkeit nur verschließen, irren und sündigen (22). Hat aber Adam die Menschheit verkehrt bestimmt, so bestimmt Gott, ihre Verkehrtheit abermals verkehrend, sie wahr (15). Die christliche Selbstbestimmung ist allseitig, absolut, objectiv und subjectiv, und zwar jedesmal wieder positiv und negativ vermittelte Selbstbestimmung. Daher dabei die subjective That in keiner Weise abstract und der objective Unterschied in keinem Sinne blos quantitativ ist (c. 8). Darin liegt schon, daß auch die göttliche Thätigkeit dabei solcher Art nirgends ist. Damit wird aber auch der Prädestinatianism gerichtet (25). So wenig Gott Jemand zur Sünde bestimmt, so wenig in abstracter Schlechthinigkeit zur Verdammniß (ebends.).

Zweite Abtheilung.

Der Heilsweg und die Methode des Christenthums.

Der Weg des Christenthums ist der Heilsweg. Er ist die reale Methode. So wenig derselbe unbewußt verläuft, so sehr hängt das Gelingen der wissenschaftlichen Methode davon ab, in wie weit jener in Blut und Leben übergegangen ist. Während Fulgentius von Ruspe (de fide) den Prozeß und die Sache, freilich ohne abstracte Scheidung, nach zwei Seiten hin auseinanderzieht, hatte Leo der Große (Pabst 440 — 461), wenn er anders der Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium ist, den Heilsweg gezeichnet, und versucht sich der Pseudoareopagite (im Anfang des sechsten Jahrh.) in der wissenschaftlichen Methodisirung des Glaubens. Gennadius (de fide) machte sich daran, das Princip in seinen Folgerungen zu

entwickeln. Ist es aber dabei auch sein Zweck gar nicht, es in einer förmlichen Methode auszuführen, sondern nur ein specielles Glaubensbekenntniß abzulegen: so beweist doch auch schon der Mangel eines Zusammenhanges der Einzelheiten, wie er selbst in einem solchen nicht nur möglich, sondern sogar erforderlich ist, daß seine Denkweise schon in ihrem Principe nicht objectiv genug und zu voller Vermittelung sattsam befähigt ist, die christliche Selbstbestimmung also in seiner Fassung die Abstractheit des semipelagianischen Subjectivism noch nicht vollständig hinter sich habe.

Erstes Hauptstück.

Leo der Große.

Den Heilsweg darzustellen, und darin gleichsam die Methode für die practische und indirekt auch für die theoretische Religiosität zu zeichnen, nicht ohne die Absicht, auf diese Weise über Semipelagianism und Prädestinatianism hinüberzuführen, stellt sich das Werk de vocatione omnium gentium als Aufgabe. Im ersten Buch charakterisirt es das Princip, die christliche Selbstbestimmung, nach seinen drei Momenten, der menschlichen und göttlichen Actualität und ihrer objectiven Vermittelung, und führt nun im zweiten diese, indem sie den Zusammenhang der Allgemeinheit und Besonderheit der Gnade verfolgt, und damit das Ganze näher aus. Dort wird vor Allem der menschliche Wille nach seiner Unmittelbarkeit, Mittelbarkeit und Vermitteltheit oder als sinnlicher, seelischer, geistiger (sensualis, animalis und spiritualis) unterschieden und geschildert. In der ersten Form haben ihn alle Menschen, auch die Unmündigen. Zur zweiten gehört zeitliche Bildung, zur dritten auf Gott eingehende Thätigkeit (1—4). Alle Völker haben einen objectiven Willen oder ein Gesetz (5), und auf alle wirkt Gott, sie zu beseligen (20). Ohne von ihm sich bestimmen zu lassen, verläuft sich die unmittelbare, die blos natürliche Selbstbestimmung, je bedeutender sie ist, gerade um so weiter (6). Sich aber objectiv vermittelnd, erhält der Mensch nicht eine andere

Substanz; die Subjectivität ist unveräußerlich und wird hier nur aus ihrer Unwahrheit zur Wahrheit gebracht (7). Die absolute Actualität hebt die menschliche nicht auf, sondern heilt sie (8). Das lehrt die heilige Schrift (9—12). Schlechthiniger Grund ist aber Gott, nicht der menschliche Wille. In dieser Tiefe erweist sich der göttliche Rathschluß bei denen, die er als Kinder hinnimmt, bevor sie actuell wollen, und bei den Erwachsenen, denen er noch im letzten Augenblicke des Lebens das Heil gewährt (13—17). Auf der göttlichen Gnade beruht alles Gute des Menschen, in dem Anfang, dem Verlauf und der Vollendung (18. 19. — 21 Ende des ersten Buchs).

Von dieser Unendlichkeit der Extensität, Intensität und der beide begründenden Tiefe der Gnade geht nun das zweite Buch aus (c. 1). So allgemein die göttliche Gnade ist, so bestimmt ist sie. Eben weil ihre Allgemeinheit unendlich ist, ist es auch ihre Besonderheit. Beides aber hat seinen Grund in der göttlichen Tiefe. Darum ist in letzter Instanz alles Gute ihr, und das Böse nur dem von Gott sich abkehrenden Willen zuzuschreiben (c. 12). Deßhalb hat endlich, wer verdammt wird, keinen Grund zur Entschuldigung, und, wer beseligt wird, keinen zum Selbstruhme (c. 29). Inzwischen bewegt sich die nähere Bestimmung. Gottes Gnade wendet sich schon in der alten Welt an alle Völker (4); in der neuen betet die Kirche für alle. Es werden hier keine größere Talente geboren als dort (15 c. f. 1, 13). Aber die Gnade ist auch eine bestimmte und besondere. Von vorn herein hat Gott den Menschen verschiedene Individualitäten beschieden, und darum auch ein verschiedenes Maas von Gnade (6). Diese bestimmt sich wieder in ihrem Verlauf nach dem Unterschied der Entwicklung oder der Zeit (11). Sie wirkt nicht allein positiv, sondern auch negativ (27). Ergebniß ist also (30 — Ende): Gottes Güte wendet sich an Alle; zur Gnade in concreter Bestimmtheit gehört aber, daß der menschliche Wille sich allseitig durch sie bestimme und sonach der Mensch selig werde (gratia als gloria, 31). Urgrund der verschiedenen Verdienste ist Gottes Rathschluß (32). Seligkeit, aber auch Verdammniß sind durch ihn (33). Niemand

jedoch bemüht sich vergeblich, und Niemand darf unterlassen, sich zu bemühen (34—36). Vor dem Ende des Lebens läßt sich aber Niemandens Erwählung oder Verwerfung wissen (37).

Zweites Hauptstück.

Fulgentius von Ruspe.

Die dem christlichen Princip wesentliche Bewegung, oder die Methode in ihrer qualitativen Vermittelung, ist hiemit gezeichnet. Und es ist auch selbst in wissenschaftlicher Hinsicht nicht gleichgültig, ob und welchen Gebrauch die Systematisirung der christlichen Wahrheit von ihr macht. Einen Grundriß derselben, unter Berücksichtigung des über die christliche Selbstbestimmung kirchlich Feststehenden, haben wir von einem Manne, welcher nicht allein die letztere, sondern auch ihre Voraussetzungen, die schlechthinige immanente Selbstbestimmung Gottes im trinitarischen Prozeß, und sein Heraustreten in die Welt in der Incarnation, zum Gegenstand besonderer Schriften machte. Es ist Fulgentius von Ruspe († 533). Gleichwohl setzt sein Abriß die Methode mehr blos voraus, als daß er sie lebendig produciren würde. Brachte es Gennadius nicht über das Princip, und die Zusammenstellung der Principien oder einzelnen Dogmen, zur Methode, so läßt Fulgentius, des Ganzen ziemlich sicher, die Methode im strengen Sinne hinter sich.

Aber auch nur in diesem. Der immanente Lebensprozeß Gottes vermittelt sich durch die Zeugung des Sohnes (c. 1) in Gott. Wie er sich in Gott durch sein Gezeugtsein charakterisirt, so unterscheidet er sich nach außen von Vater und Geist durch seine Geburt (c. 2). Von Beidem ist wesentlich verschieden die Produktion der Creatur (3). Nachdem in diesen drei Hauptstücken das Ganze im methodischen Ineinandergreifen der Momente des Principes gegeben ist, wird der Gegenstand nun im Einzelnen in derselben Ordnung vorgelegt. Besonders eingänglich aber die Lehre vom Menschen. Gott (c. 4—12), der Gottmensch (c. 13—20), die Creatur (c. 21

und flgde.). Der Mensch im Urstand mit freiem Willen (c. 25), unter der Erbsünde (c. 26), wiedergeboren durch die Taufe (c. 27), im Gericht (c. 28). Dies scheidet, während die Auferstehung gemeinsam ist (c. 29). Das ist der Lebenskreis der Menschheit im Allgemeinen. Der Kreis der christlichen bewegt sich im Sacrament, in der Gnade, und in der beide vermittelnden Kirche (c. 30 und flgde.), bei welcher nach außen (c. 37—39) und innen (c. 40—43) zu unterscheiden ist. Schluß und Recapitulation (c. 44. 45).

Drittes Hauptstück.

Dionys der Areopagite.

Anders stellen sich Methode und System, wissenschaftliche Form und positiver Inhalt bei dem Pseudoareopagiten und Leontius von Cypern. Sinkt bei diesem das System zu einer bloßen Sammlung herab, so läßt dort umgekehrt die der concreten Begründung entbehrende, sich selbst überhebende Methode den Inhalt nicht zum Rechte seiner Eigenthümlichkeit gelangen. Die Schriften, welche angeblich von Dionys dem Areopagiten, ohne Zweifel aber erst um den Anfang des sechsten Jahrhunderts verfaßt sind, jedoch sämmtlich Einem Urheber angehören, handeln von der Erkenntniß und den Namen oder dem Wesen Gottes, dann von der himmlischen und endlich von der kirchlichen Hierarchie oder von der ewigen und von der vorübergehenden Ordnung der persönlichen und unpersönlichen Wesen; wozu noch mehrere Briefe kommen. Die Lehre von der Erkenntniß und die von den Namen Gottes verhalten sich als analytische und synthetische, subjective und objective Darstellung desselben Gegenstandes. Gott ist überwesentlich, darum auch über jedwede Erkenntniß und sonach nur der Mystik zugänglich. Ueberwesentlich ist er in dem Sinne, daß er nicht allein über alle Bestimmtheit hinausreicht, sondern seine Unendlichkeit geradezu in der Unbestimmtheit besteht; nicht aber in demjenigen, daß er das schlechthin durch sich selbst bestimmte, das sich selbst und erst dadurch alles Andere begründende,

vermittelnde und vollbringende Wesen wäre. Den ewigen Wesenheiten oder Ideen, der himmlischen Hierarchie, der Methode des Geisterreichs gebricht es deßhalb an dem erklärenden und begründenden Princip, damit aber auch zugleich an der Macht der Selbstverwirklichung. Die kirchliche Hierarchie, die Ordnung der wirklichen Welt, erscheint nun nicht sowohl als diese, sondern vielmehr als der verschwindende Schatten der himmlischen.

Wer erinnert sich hier nicht an Plato's Gott oder Idee des Guten, sein Ideenreich und seine Erscheinungswelt? Die antike Lebensanschauung mit dem Uebergewicht des Platonism hat sich des christlichen Inhalts bemächtigt. Bemächtigt? hat ihn sich eben zurecht gemacht. Aber schon der Gnosticism suchte so zur Erklärung der Wirklichkeit zu gelangen, und der Neuplatonism hat nur den Gnosticism wieder spiritualisirt. Und in der That, auch der Emanatism beider herrscht in jenen Schriften. Nirgends ist eine sich selbst vermittelnde Bewegung. Wie der antike abstracte Monotheism den Emanatism schon im Mutterleibe trug, indem ein Uebergang von Gott zu den Ideen und von diesen zur Welt nirgends begründet ist, so daß es keine Bewegung, sondern nur ein Abfallen giebt: so hängen hier nicht nur Gott, himmlische und kirchliche Hierarchie ohne durchgreifenden Zusammenhang schwebend in der Luft; die Stellung dieser drei großen Gebiete, der allgemeinen Ordnungen in den beiden letztern, und endlich der einzelnen Wesen zu einander ist stets die, daß sie sich zum Nächstvorhergehenden blos unmittelbar, zu dem Früheren blos mittelbar verhalten. So sehr auch diese abstracte Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit ineinander gespannt werden, es kömmt nirgends zu einer wahren Vermittelung, als worin sich Jedes auf Alle und Alle auf Jedes ebensowohl unmittelbar als mittelbar bezögen, und der Unterschied die Einigung und diese jenen schon in sich trüge. Mit einem Worte, wir erblicken den Versuch, die antike Weltanschauung dadurch, daß sie noch über ihre Spannung im Gnosticism und Neuplatonism hinausgespannt, also in die höchst mögliche Spitze gesteigert wird, zu christianisiren und für das Christenthum damit die Methode zu gewinnen. Der qualitative Unter-

schied beider Welten wird in einen blos quantitativen herabgesetzt. Es fehlt der Methode an der Vollkraft des sie qualitativ bestimmenden Principes, des Geistes des Christenthums; daher das darauf versuchte System der christlichen Wahrheit es kaum nothdürftig zum Stehen bringt, und gleich seinen einzelnen Punkten auch in seinem Gesammtabschlusse wieder von der principlosen Bewegung ziemlich allgemein verschlungen wird.

Dritte Abtheilung.

Die Theologie und das System des Christenthums.

Priscillianisten, Antidicomarianiten, Paulicianer.

Dennoch besteht zwischen den pseudoareopagitischen Schriften einer-, und der gnostischen Repristination und der neuplatonischen Sublimirung des Heidenthums andererseits ein wesentlicher Unterschied. Nichtüberwindung derselben ist noch nicht mit völliger Participirung an ihrem Grundwesen nothwendig identisch. Um ein zuverlässiger Wegweiser für die Regionen der christlichen Heimath zu sein, mußte auch auf die Vermeidung der den drei vorwiegend theoretischen Häresienreihen, wie sie im speciellen Theile zu schildern waren, correspondirenden practischen erst einiger Bedacht, wenn auch stillschweigend, genommen sein. Eine solcherartige Verkennung des Weltwesens, des Selbstes und der Selbstverwirklichung gewahren wir bei den sich in ähnlicher Zeitfolge ablösenden Verirrungen der Priscillianisten, der Antidicomarianiten nebst Bonosus, Helvidius, Jovinian, Vigilantius, und der Paulicianer.

Ihnen gegenüber kam es vornehmlich darauf an, die objective Vermittelung des Menschen durch die Natur, des Selbstes durch die menschlichen Handlungen und Gottes Selbstobjectivirung im Werke Christi, die Sacramente, die Heiligen und das versöhnende und genugthuende Verhalten des Heilandes, im christlichen Geiste anzuschauen. Wohl war in der Erörterung über die Person des Erlösers

vielfach auch das Versöhnungswerk, gegen den häretischen und schismatischen Naturalism und Rationalism das Sacrament, und bei der Heiligung auch die Bedeutung der Heiligen zur Sprache gekommen. Förmliche Theorien darüber blieben jedoch einem andern Zeitraum vorbehalten. Selbst die den letzten Gegenstand noch von einer einzelnen Seite aus behandelnde Discussion über die Bilderverehrung fällt zwar noch in gegenwärtige Zeitperiode, aber doch nur in's Ende derselben und geht noch weit darüber hinaus.

Endlich aber war außer der relativen Umkreisung der theoretischen und practischen Häresieen ein Berücksichtigungspunkt der etwaige außerchristliche Versuch einer über Heiden- und Judenthum sich erbauenden Religion, gleichsam der außerchristliche Gegenwurf der aus christlichem Boden, wenn auch nicht aus christlichem Principe, auftauchenden Häresie. Beide Zerrbilder des Christenthums beleuchten sich gegenseitig, und beiden gegenüber bewährt sich dieses. Sowohl die christlichen Bilder als die Potenzirung des Außerchristlichen über Heiden- und Judenthum hinaus nehmen noch einigermaßen Johannes von Damaskus in Anspruch und in ihm erreicht die wissenschaftliche Thätigkeit des christlichen Alterthums ihre Abrundung. Diese ist aber auch die letzte produktive That der griechischchristlichen Wissenschaft. Es bleibt ihr von nun an nur übrig, entweder über sich oder hinter sich zu gehen.

Erstes Hauptstück.

Der Uebergang.

Der Muhamedanism und der Bilderstreit.

Worin nun aber besteht die wesentliche Verschiedenheit der pseudoareopagitischen Richtung von dem Gnosticism und Neuplatonism? In diesen tritt die unvermittelte Weltanschauung von innen und außen, als Häresie und Antichristenthum, in der Form abstracter Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, sich selbst ab- und gegen eine höhere Form aus-schließend, der vermittelten oder christlichen entgegen,

während in jener die Unvermitteltheit der Vermitteltheit, ihr sich nicht nur nicht verschließend sondern vielmehr öffnend und sie anstrebend, entgegenkömmt. Daher legt auch die kirchliche Theologie zur Dionysischen als zu ihrem eignen Kindeszustande mit dessen Vorzügen und Mängeln ebenso ausgeprägt und beharrlich ihre Neigung als dorthin ihre Abneigung an den Tag. Einige Aehnlichkeit zu diesem Sachverhältnisse auf dem Standpunkt der Methode läßt sich, von dem des Principes aus, schon bei Gennadius erkennen. So sehr der Semipelagianism dem Principe nach auf den Ebionitism und Judaism zurückweist: so wesentlich unterscheidet sich Gennadius von diesen drei Richtungen dadurch, daß er sich der Vermitteltheit des Princips, ist er ihrer auch noch nicht mächtig, doch nicht nur nicht verschließt, sondern sie vielmehr sucht. Eine ganz verwandte Stellung aber nimmt vom Standpunkte des Systems aus die zu solchem sich gestaltende griechische Theologie des Johannes von Damaskus (700 — 760) ein, und erweist sich auch in dieser Hinsicht als erste Abrundung dessen, was von Origenes und Gregor von Nyssa erst begonnen und verfolgt ward, und darum, wie es bei diesen vorliegt, jedoch auch hier wieder beiderseits in eigenthümlicher Art, noch mehr zu beseitigende Anstände wahrnehmen läßt. Es kömmt darin der Charakter der Theologie der griechischen Väter überhaupt zum Vorschein.

Die menschliche Selbstbestimmung wird von Origenes noch vorwiegend blos unmittelbar, von Gregor von Nyssa durchschnittlich nur mittelbar gefaßt. Speciell eingegangen ward auf diesen Gegenstand erst in der Ueberwindung des Pelagianism und Semipelagianism. Diese vollbrachte förmlich erst die abendländische Theologie, insbesondere durch Augustin. Hier wird über die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit der menschlichen Freiheit zu ihrer Vermitteltheit entschieden fortgeschritten. Die griechische Theologie hat nun zwar durch Verwerfung des Pelagianism im Ephesinum den allgemeinen Standpunkt der abendländischen auch als den ihrigen anerkannt, ist aber nicht auch in den deßfallsigen speciellen Prozeß mit eingetreten. Sie hat das Princip, ohne dessen entschieden vermittelte Fassung auch

das System des christlichen Geistes sich nicht vollständig organisch durchzubilden vermag, die christliche Selbstbestimmung nämlich, keineswegs in der so tiefen und bestimmten Vermittlung, wie das Abendland that, erfaßt, diese aber auch nicht, wie von innen und außen der Pelagianism und Muhamedanism direkt und die Ikonoklasten indirekt thaten, abgewiesen. Ja es ist gerade noch Johannes von Damaskus auf die Widerlegung des Islam eingegangen, so mangelhaft sie auch ohne die des erstern ausfallen mußte. Aber auch für seine Wirksamkeit in Beziehung auf den Bilderstreit war dies Zweifache nicht gleichgültig. Eben jedoch, weil damit zur Negation der von innen versuchten unwahren Vermittelung der blos unmittelbaren und mittelbaren Weltanschauung, des die Häresie der ersten und zweiten Stufe in sich verschmelzenden Pelagianism, wie jene durch die abendländische Theologie geschah, auch noch die Bekämpfung der von außen oder im Muhamedanism unternommenen falschen Vermittelung jener beiden Betrachtungen der Dinge, namentlich wie sie sich in ihrer vorhäretischen oder heidnischen und jüdischen Gestalt ausnahmen, durch die griechische Theologie hinzugetreten war: sind jetzt auch die beiden negativen Erfordernisse zu einem ersten eigentgentlichen theologischen Systeme, nebst ihrer theoretisch praktischen Beziehung, wie sie sich im Bilderstreite nahe legte, vorhanden.

Zweites Hauptstück.

Der Höhepunkt der christlichen Theologie bei den Griechen.

Johannes von Damaskus.

Johannes von Damaskus erläutert selbst, warum er im ersten Theile seines Systems die unmittelbare natürliche Wahrheit, im zweiten die Selbstverabsolutirung ihrer einzelnen Momente in den Häresieen, denen er den Muhamedanism anschließt, und endlich im dritten die so unmittelbar positiv und mittelbar negativ bestimmte und auf solcher Voraussetzung hin allseitig vermittelte Wahrheit uns vorführt. In Betreff des ersten oder philosophischen Theils, der natürlichen Theologie,

erklärt er, daß die Läugner einer Vernunftwahrheit und unmittelbaren Gewißheit, wovon auszugehen sei, in ihrer Behauptung ja selbst davon ausgehen (c. 3). Bei seinem Bewußtsein, daß die alten Philosophen auch nur die natürliche Wahrheit nicht in ihrer Reinheit zu gewinnen vermochten, werden sämmtliche logischen und metaphysischen Grundsätze erst durch das Licht des Christenthums geläutert und die durchgreifendsten, wie sogleich die Kathegorie des Wesens und später die der Persönlichkeit, auch am stärksten dieser Reinigung überwiesen. Mit diesen Waffen geht er nun auch im zweiten Theil oder in der Aufzählung der Häresien, welche er von der Zersplitterung der Menschheit in Heiden- und Judenthum und von dem Zerplatzen jenes in Barbarism, Scythism und Hellenism (Eingang — c. 4) ableitet, den concentrirtesten Irrlehren über Gott, Gottmenschheit und Menschheit, dem Tritheism, Monophysitism und Monotheletism (c. 80 u. flgde.) zu Leib, und schließt mit dem solchermaßen negativ bestimmten Inbegriff der christlichen Wahrheit. Als Gegenstand des dritten Theils bezeichnet er die den Irrthum entgründende und überwindende, der einfachsten Natürlichkeit sich bedienende, übernatürliche Wahrheit (Eingang des Weisheitsbornes). Dieser Theil handelt wieder zunächst von Gott als dem sich schlechthin bestimmenden Wesen (erstes Buch), dann von der Creatur und insbesondere der menschlichen Selbstbestimmung (2. B.), und nun von Christus, als in welchem die menschliche Selbstbestimmung mit der göttlichen wahrhaft und bleibend geeint ist (3. B.). Die Wahrheit des persönlichen Lebens Christi, dessen Macht selbst in die Unterwelt reicht, erweist und erfüllt sich aber in dem von ihm begründeten Reiche von seiner besondern Auferstehung an bis zur allgemeinen (letztes Hptst.), und zwar durch die Subjectivirung wie Objectivirung, den Glauben, wie die Sacramente und Heiligen sammt ihren Reliquien und Bildern (4. B.).

So gut sich nun auch dieser allgemeine Umriß anlassen mag, so ist doch der Zusammenhang der einzelnen Glieder ziemlich locker, am meisten im zweiten Theil, in einem geringern Maaße im ersten.

Der dritte ist noch der zusammenhängendste. Dadurch wird aber gerade bewirkt, daß hier der Grund der Mangelhaftigkeit im System am genauesten zu entdecken ist. Es wird zwar nicht mit dem Pelagianism die Selbstbestimmung in ihrer Abstractheit fixirt, ja es wird sogar der menschliche Wille noch in weit feineren Bestimmungen, als bei Augustin, theoretisch in Betracht gezogen; aber bei all dem wird die Selbstbestimmung nirgends in ihrer Vermitteltheit entschieden hervorgehoben. So wenig es darum bei der Selbstbestimmung des einzelnen Menschen mittelst der objectiv menschlichen und der göttlichen zur letzten Entschiedenheit kömmt: so tritt auch die vollständige Vermitteltheit der göttlichen Selbstbestimmung, wornach Gott als Geist nicht blos aus dem Vater, sondern auch aus dem Sohn hervorgeht, oder wornach sich seine vermittelte Selbsterfassung im Geist nicht blos durch die unmittelbare im Vater sondern auch zugleich durch die mittelbare im Sohn vollbringt, keineswegs mit derjenigen Sicherheit heraus, wie in dem Glauben der abendländischen Kirche und in der Speculation Augustin's. Daher kömmt es endlich auch, daß die durch beiderlei Selbstbestimmung, durch die göttliche immanente und durch die menschliche, sich vermittelnde Vorbestimmung in der abendländisch-lateinischen Praedestinatio und in dem morgenländisch-griechischen *Προορισμος* nicht den gleichen Sinn hat. *Προορισμος*, praefinitio, ist Bestimmung des Endes durch Gott, wobei es unentschieden bleibt, ob sich Gott hiezu durch die menschliche Selbstbestimmung bewegen läßt, oder durch seine schlechthinige, werde sie nun abstract oder concret gedacht, entschließt. Die Praedestinatio weist dagegen unzweideutig auf das Letzte hin. Gleich den Principien bleibt auch das System unseres Theologen hinter dieser Entschiedenheit zurück. Betont es doch Johannes, und zwar nicht blos in Betreff des letzten, sondern auch des ersten oder philosophischen Theils, weniger eine in sich selbst zusammenhängende und vermittelte wissenschaftliche Ueberzeugung, als vielmehr nur das tastend zusammengesuchte Fremde, soweit er es als das Bewährteste erachtet, gelten zu machen.

Drittes Hauptstück.

Der Verfall des Christenthums und der Theologie bei den Griechen.

Im Morgen- und Abendland, im Mittelalter und in der neueren Zeit.

Der durchgreifenden Methode entbehrend, beginnt dem griechischen Geiste das Leben seines Systems bereits jetzt schon zu versikern, und sein Gebiet überhaupt sich zu versanden. In diesem Schwanken ist nicht zu bleiben; es ist sich im Glauben wie im Wissen entweder für oder gegen die, zuerst im Abendlande zu sich gekommene, Entschiedenheit zu entscheiden. Das Letztere geschieht. Man trennt sich von dem die Bestimmtheit gelten machenden Leben und verliert sich in gleichem Grade in die Haltlosigkeit einer blos aggregirenden Tradition. Das Schisma stellt sich ein. In Betreff des Glaubens wird, während man an der Prädestinationslehre blos vorübergeht, in der nächstfolgenden oder mittelalterlichen Periode als Grund der Trennung die abendländische Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes auch aus dem Sohn oder von der concretschlechthinigen immanenten Selbstbestimmung Gottes obenangestellt; dagegen in der nachmittelalterlichen Zeit die griechische Theologie auch jenes zuerst erwähnte Princip, die subjective Selbstbestimmung, in offener Erstarrung als abstractes Selbst rationalisirend fixirt.

Nicht anders stirbt die griechische Theologie auch wissenschaftlich ab, und zwar nicht blos in ihrer systematischen Form. In dieser regt sie sich im Mittelalter noch einmal um's zwölfte Jahrhundert. Doch so lebhaft sie sich in seiner zweiten Hälfte bei Nicolaus von Methone im Verhältniß zur blos sammlerischen Thätigkeit eines Zigabenus, der am Anfange des Jahrhunderts wirkte, gestaltet: schon am Ende des letztern pulsirt dies Leben in Nicetas Choniates schwächer, bis es alsbald in vereinzelten Funken zerfährt. Endlich wirken die allgemeinen geistigen Regungen des achtzehnten Jahrhunderts, jedoch besonders in ihrer flachern Gestalt, auch wieder auf

die dogmatische Thätigkeit der griechischen Kirche, aber fast nur in Rußland, ein. Sind sich doch die Extreme des Rationalism und Traditionalism in principloser Selbstverabsolutirung und in der Scheu vor der concreten Selbstvermittelung so blutsverwandt. Um so weniger durfte aber auch diese Ehe auf eine lange Nachkommenschaft rechnen. So sehr sich die im Beginne des philosophischen Jahrhunderts verfaßte, jedoch erst in dessen zweiter Hälfte gedruckte Dogmatik des Theophanes Procopowicz durch Gelehrsamkeit und gewandte Verwendung der Zeitbildung auszeichnete: so schnell versiegt die dogmatische Thätigkeit wieder in der verflachten Popularisirung durch Platon und Theophylakt. Nicht besser war ihr übrigens auch mit der Anlehnung an das erstarrte Alterthum in der Weise des Macedoniers Polyides oder durch Kirpinski gedient worden.

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmid, Leopold,

Die Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik

Bd.: 2

Gießen 1848 - 1850

Dogm. 884 e-2

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399370-2